TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD

Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

Under medvirkning av:

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskop JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm), biskop, dr. theol. S. NORMANN og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, dr. phil. SV. NORBORG, G. SKAGESTAD, R. SLÄTTELID og IVAR WELLE med flere.

9. BIND

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

OSLO 1938

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

v. 9-10
1938-39

88409

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1938

Printed in Norway
A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

D. A. Frøvig: Paulus og stocismen 1
Andr. Seierstad: Den norske reformasjons resultat 31
Ivar P. Seierstad: Epanorthomata. Svar til pastor Carl Fr. Wisløff 39
Leiv Aalen: Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp» (forts.) 57
Chr. Ihlen: Menneskets gudsbilledlighet 65
Leiv Aalen: Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp» (slutt) 91
Lars Johan Danbolt: Biskop Schreuders befatning med Madagaskarmisjonens grunnleggelse 112
Ivar P. Seierstad: Epanorthomata. Svar til lic. theol. W. Möller 127
Carl Fr. Wisløff: Hvor er grensen mellem det feilfri og det feilbare i Skriften? Svar til stipendiat Ivar P. Seierstad 133
Litteratur, anmelt av Andr. Seierstad 133
Lars Johan Danbolt: Biskop Schreuders befatning med Madagaskarmisjonens grunnleggelse (forts.) 172
Ivar P. Seierstad: Vårt syn på Skriften 188
Olaf Moe: Moderne reformkatolisisme 199
Karl Vold: Ebed-Jahve-sangene hos Jesaia II 201
Lars Johan Danbolt: Biskop Schreuders befatning med Madagaskarmisjonens grunnleggelse (slutt) 227
Wilhelm Möller: Antwort auf die Epanorthomata in Teologi og Kirke, 2 hefte 244
Olaf Moe: Testimonium Spiritus sancti som teologisk «prinsipp» 250
Litteratur, anmeldt av Andr. Seierstad 255

INHALT

Seite

D. A. Frøvig: Paulus und der Stoizismus 1
Andr. Seierstad: Das Ergebuis der norwegischen Reformation 31
Ivar P. Seierstad: Epanorthomata. Antwort an Pastor Carl Fr. Wisløff 39
Leiv Aalen: Testimonium Spiritus Sancti als theologisches «Prinzip» (Forts.) 57
Chr. Ihlen: Das Gottebenbildlichkeit der Menschen 65
Leiv Aalen: Testimonium Spiritus Sancti als theologisches «Prinzip» (Schluss) 91
Lars Johan Danbolt: Bischof Schreuders Beziehung zur Grundlegung der Madagaskarmission 112
Ivar P. Seierstad: Epanorthomata. Antwort an Lic. theol. W. Möller 127
Carl Fr. Wisløff: Wo geht die Grenze zwischen dem Unfehlbaren und dem Fehlbaren in der Schrift? Antwort an Stipendiat Ivar P. Seierstad 133
Litteraur, besprochen von Andr. Seierstad 143
N. H. Søe: Die lutherische Berufsethik 145
Lars Johan Danbolt: Bischof Schreuders Beziehung zur Grundlegung der Madagaskarmission (Forts.) 172
Ivar P. Seierstad: Unsere Anschauung von der Schrift 188
Olaf Moe: Moderner Reformkatholizismus 199
Karl Vold: Die Ebed-Jahve-lieder bei Jesaja II 201
Lars Johan Danbolt: Bischof Schreuders Beziehung zur Grundlegung der Madagaskarmission..... 227
Wilhelm Möller: Antwort auf die Epanorthomata in «Teologi og Kirke», Heft 2..... 244
Olaf Moe: Testimonium Spiritus sancti als theologisches «Prinzip» 250
Litteratur, besprochen von Andr. Seierstad 255

PAULUS OG STOICISMEN

Av D. A. Frøvig.

Det er den såkalte religionshistoriske skole innenfor teologien som har slått til lyd for spørsmålet om hvorvidt den jødisk-kristelige religion har mottatt påvirkninger fra andre religioner eller åndsretninger eller gjort lån hos dem. I den tyske teologi brøt denne skole igjennem i 1895 med *Hermann Gunkels* bok «Schøpfung und Chaos, eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12» og *Wilhelm Boussets* skrift «Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche», bøker som begge søkte å påvise at den jødisk-kristelige religion har mottatt påvirkning av den urgamle babyloniske mytologi. I 1905 utkom *Hugo Gressmanns* «Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie», som søkte å vise at også profetenes eskjatologi i siste grunn bygget på en urgammel, fremmed mytologi, *Wilhelm Heitmüller* søkte i 1903 i sin bok «Taufe und Abendmahl bei Paulus» å vise at der forelå fremmed påvirkning også i den paulinske sakramentlære, og i 1913 prøvde Bousset i sin bok «Kyrios Christos» å vise at titelen Kyrios først er blitt overført på Jesus i Antiokia, og det under innflytelse av hellenistiske kultussamfund som brukte Kyrios som titel på den guddom de dyrket.

Den religionshistoriske skole fikk støtte av betydelige filologer og religionshistorikere. Således av *Eduard Norden,* «Die antike Kunstprosa» (1898) og «Agnostos Theos» (1913), *Paul Wendland,* «Die hellenistisch-römische Kultur» og «Die urchristlichen literaturformen» (1912), og *Richard Reitzenstein,* «Poimandres» (1906), «Die hellenistischen Mysterienreligionen» (1910), «Das iranische

Erlösungsmysterium» (1921). Et klart uttrykk for hvordan fremmede religioner og tankesystemer efter religionshistorisk opfatning har innvirket på kristendommen, får vi i *Carl Clemens* «Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments», som utkom i første oplag 1909.

For tiden er den religionshistoriske skole i høi grad trengt i bakgrunnen, takket være den imøtegåelse den har vært gjenstand for fra moderat og konservativt hold innen teologien; ikke minst kommer det av at den dialektiske teologi har gjort front mot den og skarpt hevdet kristendommens særegenhet og selvstendighet som åpenbaringsreligion. Om imidlertid den religionshistoriske retning ikke lenger spiller nogen fremtredende rolle, må det dog sies at den har satt dype merker i den historiske teologi, og at den har hatt varig betydning ved å nøde den til å vie berøringspunktene mellem den jødisk-kristelige religion og andre religioner og åndsbevegelser større opmerksomhet enn før.

Blandt de åndsretninger den eldste kristendom er kommet i berøring med, fortjener ikke minst stoicismen opmerksomhet. Denne filosofiske retning øvde i over 500 år en veldig, man kan vel si dominerende innflytelse på det høiere åndsliv i den gresk-romerske verden, og den satte også dype merker i sprogbruken og den almindelige tenkemåte der. Det vilde derfor være merkelig om den bibelske litteratur ikke på nogen måte viste merker efter den jødisk-kristelige religions møte med denne åndsmakt. Vi vil i det følgende undersøke hvordan det på dette punkt forholder sig med den litteratur som avpseiler Paulus' forkynnelse, og vi vil i det øiemed først undersøke om Aktas skildring av denne forkynnelse røper nogen berøring med stoicismen, og dernest om de paulinske brever gjør det.[1])

I.

Ser vi på Akta, finner vi i kap. 17 et vidnesbyrd om at Paulus har truffet sammen med representanter for den stoiske retning. Det var da han under sin annen misjonsreise (ca. 48—51 e. Kr)

1) Denne avhandling gjengir forelesninger som blev holdt på det videnskapelige prestekursus i Oslo 1937. De tanker som inneholdes i første del, finnes noget utførligere fremstillet i min avhandling «Das Aratoszitat der Areopagrede des Paulus» (Symbolae Osloenses 1936).

opholdt sig i Aten. Mens han her ventet på Silas og Timoteus, samtalte han på torvet daglig med dem han traff på og innlot sig en gang også med nogen spikureiske og stoiske filosofer, som tok ham med op på Areopagos for i ro og fred å kunne høre hvad han hadde på hjerte. Her holdt da Paulus den tale som almindelig går under navn av Areopagos-talen, og som i Akta refereres som et eksempel på hvordan han pleide å tale til hedninger (17, 21—31). I dette tilfelle var det oplyste hedninger han talte til, men talen er allikevel typisk fordi den viser hvordan han i sine taler til hedningene kunde gjøre tilknytninger i de forutsetninger de hadde og ut fra dem bygde sig op et grunnlag for sin forkynnelse. Han hadde i dette tilfelle vesentlig filosofer og elever av filosofer som tilhørere, og talen inneholder da også en hel rekke utsagn som minner om stocismen. Således gjør Norden i sin bok «Agnostos Theos» opmerksom på at v. 25 minner om stoicismen når det her heter at Gud «ikke tjenes av menneskelige hender som om han trengte til noget», da også stoikerne bruker dette predikat om ham at han ikke trenger til noget (ἀπροσδεής *Plutark*, Arist. et Cat. 4). Fremdeles finner han at uttrykksmåten i v. 17 a: «om de dog kunde famle sig frem til ham og finne ham», minner om stoikerne, da også de talte om å søke og finne Gud (*Manilius* i epilogen til 4. bok av hans stoiske konkurransedikt), og i v. 27 b minner ordene «da han dog ikke er langt borte fra nogen eneste av oss» om stoikeren *Dio Chrysostomus*, når han sier at forestillingen om et guddommelig vesen er innplantet i menneskene på grunn av deres slektskap med Gud, og at de ikke bor fjernt fra det guddommelige og heller ikke utenfor det (Orat. 12, 28).

Disse utsagn er forståelige når vi erindrer at stoicismen er panteistisk og tror at Gud er den urkraft som frembringer og gjennemtrenger alt, og at verden er hans legeme og han selv dens sjel. Derfor er alle ting en utstrømning av ham, om de enn i forskjellig grad er i slekt med ham. Gud er verdensfornuften (ὁ λόγος), og som fornuftvesen er mennesket fremfor alle andre og alt annet i slekt med ham. Dets sjel er en utstrømning og en del av verdenssjelen, Gud, og som følge herav kunde stoikerne si at mennesket ikke bor fjernt fra det guddommelige og ikke utenfor det.

Videre minner v. 28 a: «For i ham lever vi og rører vi oss og

er vi», om den stoiske lære om Gud som den sig selv bevegende kraft som gjennemtrenger verden som dens sjel, former alt ved bevegelse og er årsak til all vorden og forandring. Norden henviser i denne henseende til en setning hos *Lucanus: Juppiter est quodcunque vides, quodcunque moveris* (IX, 580), og til forståelse av uttrykket «i ham» (ἐν αὐτῷ) henviser han til den hermetiske traktat *Poimandres,* hvor det sies at alt er «i Gud», og til *Mark Aurels* ord: «I dig er alt» (IV, 23).

Mens vi på alle disse steder i Paulus' tale har utsagn som kan opfattes som selvstendige utformninger av stoiske tanker, får vi i v. 28 b likefrem et citat av en stoiker. For setningen: «For i ham lever vi og rører vi oss og er vi», blir begrunnet ved følgende sammenligning: som også nogen av eders diktere har sagt: «For hans ætt er vi også» (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν). Dette citat stammer fra dikteren *Aratos,* som var født i den kilikiske by Soloi ca. 310 f. Kr. og døde ca. 240. Denne mann hadde i Aten vært elev av Zeno og var foruten dikter også filosof. Han skrev bl. a. et skrift *Phaenomena,* som der lenge stod stort ry av, og som dette heksameter i Akta er tatt fra (Phaen. 5, ed. Maas). Der finnes også et omtrent tilsvarende ord i den berømte hymne til Zeus, som blev forfattet av *Kleantes* (ca. 330 f. Kr—233), som også var en disippel av Zeno og blev hans efterfølger i Aten: «Av dig er vi nemlig også med hensyn til avstamning» (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν (v. Arnim, Stoic. vet. frg. 1, nr. 537, v. 4). Forskjellen er imidlertid her så stor at det er klart at ordet i Akta er et citat fra Aratos.

Denne antagelse bestyrkes av den omstendighet at også sammenhengen som ordet står i, er den samme hos Aratos og i Akta. I talen i Akta tjener det til nærmere belysning av den setning at Gud er menneskenes livselement som de er absolutt avhengige av. Det er ikke en likefrem begrunnelse vi her har, men en begrunnende sammenligning mellem to utsagn: at vi lever i Gud, rører oss og er i ham, stemmer med det følgende utsagn av nogen diktere og blir stadfestet ved det; γὰρ καί tilhører alene citatet og står ikke som begrunnelse av Paulus' utsagn. Det er også klart at citatet belyser et forhold av absolutt avhengighet, enten man opfatter ἐν αὐτῷ instrumentalt eller med de fleste forskere tar det lokalt (om livselementet). Dette siste er det riktige, fordi denne

setning begrunner et lokalt forhold, nemlig at Gud ikke er langt borte fra hver enkelt av oss (v. 27). Efter *Zahn* skal henvisningen til dikternes utsagn v. 28 stadfeste påvisningen av den inderlige sammenheng som der efter v. 25 b—28 a er mellem Gud og den hele menneskehet. Men den nærmeste og eneste naturlige tilknytning har vi utvilsomt i v. 27 c—28 a, hvor den helt nye tanke om Guds rumlige nærvær avbryter den verdenshistoriske betraktning vi har i v. 26—27.

Hvad dernæst ordets sammenheng hos Aratos angår, finner vi at det også hos ham begrunner et utsagn om at vi er absolutt avhengige av guddommen, idet der nemlig her like før sies: «Hvor som helst behøver vi alle Zeus» (v. 5). Hos Kleantes derimot står det omtrent tilsvarende ord vi nevnte, som begrunnelse for at det sømmer sig at alle dødelige påkaller Zeus. Alene hos Aratos og i Akta har vi altså en analog sammenheng, og også dette viser at citatet oprinnelig er lånt fra ham.

For nu å fastslå ordets betydning hos Aratos må vi undersøke sammenhengen her nærmere. Aratos begynner sitt dikt med følgende ord: «La oss begynne med Zeus; ham skal vi menn aldri la være unevnt. Full av Zeus er alle gater og alle menneskenes torver, havet og alle havner. Hvor som helst trenger vi alle Zeus. For hans ætt er vi også. Men han viser nådig menneskene hellbringende tegn og vekker folkene til arbeide, idet han maner dem til livsophold» (v. 1—7). Vi har her den panteistiske gudsforestilling som lar verden være full av Zeus, så han overalt gjennemtrenger den som dens fornuft og sjel, beliver og opholder den og derfor er den belivende og opholdende kraft overalt hvor menneskene ferdes og utfører sitt arbeide.

Men hvad betyr i denne forbindelse begrunnelsen: «For hans ætt er vi også?» At alle mennesker er Zeus' ætt, er en anskuelse som ikke kan forklares av den greske mytologi, da det første menneske efter den blev dannet av Prometeus og Atene og den lar slekter og folk nedstamme fra halvguder eller fremstå av jorden selv (autoktoni). Derimot lar denne anskuelse sig forklare av stoicismen, som lar mennesket som fornuftsvesen ha et særeget slektskap med verdensfornuften Zeus, anser vår sjel for å være en del og en utstrømning av verdenssjelen eller guddommen og for-

såvidt lar den substantielt være av dens ætt. Efter Cicero har *Poseidonios* uttrykkelig lært dette, idet han sier om det man får vite ved spådom: *quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur* (Cicero, De divin. I, 30, 64). *Seneca* kaller den menneskelige fornuft *pars divini spiritus in corpus humanum mersa* (Ep. 66, 12), *Epiktet* sier at sjelene er nøie forbundet med guddommen som deler av den (συναφεῖς τῷ θεῷ, αὐτοῦ μόρια καὶ ἀποσπάσματα. Diss. I, 14, 6), og *Mark Aurel* sier endog at hvert menneskes fornuft er θεός (XII, 26). Meningen med dette utsagnet hos Aratos er derfor den at vi som deler og utstrømninger av verdenssjelen eller Zeus er i slekt med ham og som hans ætt helt og holdent avhengige av ham likesom en familie er det av sin far, idet han nemlig gjennemtrenger oss med sin kraft, opholder oss og virker som vårt forsyn. Det forholder sig imidlertid ikke så at momentet faderlig omsorg her er det bærende i begrepet «Guds ætt», og vi er ikke hans ætt av den grunn at han sørger for oss, men vi er det fordi han er vårt ophav og vår livskilde. Fordi han er dette, viser han oss den omsorg som Aratos skildrer i det følgende, når han sier at Zeus ved stjernene viser menneskene den rette tid til pløining og annet jordarbeide. Derfor kan han også v. 15 påkalle Zeus på følgende måte: «Vær hilset, fader, du store under, du menneskenes store hjelp, du er også selv vårt første ophav (προτέρη γενεή)!»

Vender vi oss så til Akta for å fastslå citatets betydning der, vil vi se at det inntar en særstilling blandt de utsagn som her minner om stoicismen. Det er nemlig eiendommelig for disse at de på den ene side kan sies å ha stoisk farve og opfattes som selvstendige utformninger av stoiske tanker, og at de på den annen side enda tydeligere er uttrykk for ekte bibelske tanker. Derimot er dette siste ikke tilfelle med vårt citat, en omstendighet som forskerne lite har festet opmerksomheten ved. Vi vil i det følgende påvise dette, idet vi først undersøker hvordan de nevnte utsagn av stoisk farve lar sig opfatte som ekte bibelske tanker.

Utsagnet v. 25 at Gud «ikke tjenes av menneskelige hender som om han trengte til noget», har sin bibelske parallell i Ps 50, 9—13: «Jeg vil ikke ta okser fra ditt hus eller bukker fra dine hegn. For mig hører alle dyr i skogen til, dyrene i fjellene i tusentall. Jeg

kjenner alle fjellenes fugler, og det som rører sig på marken, står for mig. Om jeg hungret, vilde jeg ikke si det til dig; for mig hører jorderike til og alt det som fyller det. Mon jeg skulde ete oksers kjøtt og drikke bukkers blod?» Fremdeles har ordet v. 27 a om å søke efter Gud og finne ham på grunnlag av hans velgjerninger analogier i Ps 145, 9—12: «Herren er god mot alle, og hans barmhjertighet er over alle hans gjerninger. Alle dine gjerninger skal prise dig, Herre, og dine fromme skal love dig. Om ditt rikes herlighet skal de tale og fortelle om ditt velde, for å kunngjøre for menneskenes barn dine veldige gjerninger og ditt rikes herlighet og ære.» At det er en bibelsk tanke at Gud åpenbarer sig i naturen, viser de skjønne steder Ps 8, 1—5. 19, 1—7, og uttrykkene å søke og finne Gud blir ofte brukt i Bibelen (Dt 4, 29, Jes 55, 6; Jer 29, 13; Am 5, 6; Ps 14, 2; 1 Krøn 28, 9). Likeså er det en ekte bibelsk tanke at Gud «ikke er langt borte fra nogen eneste av oss» (Act v. 27 b). Et skjønnere uttrykk kan nemlig idéen om Guds nærvær alle steds neppe få enn når det heter Ps 139, 7—10: «Hvor skal jeg gå fra din Ånd, og hvor skal jeg fly fra ditt åsyn? Farer jeg op til himmelen, så er du der, og vil jeg rede mitt leie i dødsriket, da er du der. Tar jeg morgenrødens vinger, og vil jeg bo ved havets ytterste grense, så fører også der din hånd mig, og din høire hånd holder mig fast.» Det må i denne sammenheng merkes at Gud er tenkt nærværende overalt med sin opholdende kraft, og at Guds Ånd efter Bibelen er grunnlaget og betingelsen for all levende tilværelse. Derfor heter det om Gud: «Dersom han bare vilde tenke på sig selv og dra sin Ånd og sin ånde til sig igjen, da skulde alt kjød opgi ånden på én gang og mennesket bli til støv igjen» (Job 34, 14—15, se også Gen 2, 7; 6, 3; Ps 104, 29—30).

Derimot er det en ujødisk og ubibelsk tanke at vi mennesker *substantielt* er Guds slekt. En slik tanke strider nemlig mot idéen om hans uendelige ophøiethet, herlighet og hellighet, som gjør at intet menneske kan se ham uten å dø: «Du kan ikke se mitt åsyn; for intet menneske kan se mig og leve» (Ex 33, 20; 19, 21; Jud 13, 22), «Da sa jeg: Ve mig! Jeg er fortapt; for jeg er en mann med urene leber, og mine øine har sett Kongen, Herren, hærskarenes Gud» (Jes 6, 5)! Denne idé om Guds ophøiede transscendens er ikke blitt trengt tilbake i senjødedommen, men tvert imot skjer-

pet, noget hypostaseforestillingene og den sterke utvikling av englelæren viser, og vi har derfor rett til å si at tanken om at mennesket er Guds ætt, også i den nytestamentlige tid er helt og holdent ujødisk.[1])

Nu finnes der riktignok steder i Bibelen som synes å motsi denne anskuelse. Således utsagnene Ex 21, 6; 22, 8; 1 Sam 2, 25; Ps 58, 2; 82, 16, hvis vi tyder dem så at menneskene her likefrem blir kalt for *guder*. Det dreier sig imidlertid på disse steder om mennesker som *billedlig* betegnes som guder fordi de representerer Gud som hans redskaper. Tydningen av flere av disse steder er for øvrig tvilsom, og det sies i ethvert fall ikke på noget av dem at menneskene er av Guds ætt. Det blir heller ikke sagt når mennesker i Bibelen betegnes som *Guds sønner*. For også uttrykket *Guds* Sønn er *billedlig* å forstå. Det har nemlig enten *religiøs* betydning, idet det betegner mennesket som gjenstand for Guds faderlige kjærlighet (således Israels folk Ex 4, 22; Jes 63, 16; Dt 14, 1; se 2 Sam 7, 14), eller det har *etisk* betydning, idet det betegner et åndelig slektskap med Gud i analogi med likheten mellem sønn og far (Mt 5, 45; Joh 8, 39—44). Det kan også ha *adoptiansk* betydning og anvendes i denne mening om Messias (den teokratisk-messianske betydning Ps 2, 7—9; 89, 28; Mt 3, 17; 17, 5), og det betegner endelig også *herkomst og oprinnelse* og blir i denne betydning anvendt om det jødiske folk som et av Gud utsondret og skapt samfund (Jer 2, 27, 34; Jes 43, 6—7; 64, 7). En legemlig avstamning betegner uttrykket derimot aldri, og metafysisk betydning har det bare når det Mt 11, 27 (Lk 10, 22), Mt 24, 36 (Mk 13, 32) og hos Paulus og Johannes anvendes om Jesus Kristus, likesom det også har en viss metafysisk betydning, når englene i G. T. kalles Guds sønner (Ps 89, 6—8; Job 1, 6; 2, 1).

Fordi det imidlertid er i *billedlig* mening mennesker (med undtagelse av Kristus) kalles guder eller Guds sønner, var det på rent jødisk grunn umulig å kalle menneskene som sådanne Guds ætt i egentlig og substantiell betydning, og utsagnet i Aeropag-talen v. 28 om at de er dette, er derfor ikke av jødisk,

1) Det er betegnende at den rabbinske jødedom senere lærte at det første menneske ikke blev skapt i Guds billede, men i englenes (Bereschit rabba 8 og 14, Targum Jeruschalmi I til Gen 1, 26, Schemot rabba 30, Strack og Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, 1924, I, 891, F. Weber, Jüdische Theologie 1897, 155).

men av gresk karakter; når Deuterojesaja lar Gud tale om τὸ γένος μου, står γένος i betydningen folk og brukes om det utvalgte folk (Jes 43, 20; se 42, 6 S* C, 22, 4). På gresk grunn var som bekjent tanken om visse mennenskers legemlige avstamning fra en gud almindelig kjent, og vi har sett at utsagnet om at menneskene som sådanne er Guds ætt, nærmere bestemt er stoisk.

Visstnok kan det på jødisk-kristelig grunn sies at menneskene har slektskap med Gud forsåvidt de er skapt i hans billede (Gen 1, 26—27). Denne gudlikhet ytrer sig i at de har fått herredømme over jorden (1, 28; 2, 7; Ps 8, 6; Job 32, 8), og den må derfor ha bestått i menneskets utrustning som et fornuftig og personlig åndsvesen, og da Gud er en ånd (Joh 4, 24), kunde man si at menneset som åndsvesen til tross for all forskjell har en art slektskap med ham og forsåvidt i uegentlig forstand er hans ætt. Men aldri kunde en kristen si at menneskene på grunn av denne utrustning er Guds ætt i egentlig, substantiell mening. Det kunde imidlertid stoikerne si fordi guddommen efter deres mening er verdensfornuften, og fordi derfor menneskene som fornuftsvesener er deler og utstrømninger av guddommen. Efter Paulus' tankegang derimot kunde Gud aldri likestilles med den immanente verdensfornuft, da han er uendelig meget mer enn verdens fornuft og livsånd og uendelig ophøiet over den hele verden. Derfor kunde Paulus umulig i egentlig, men kun i strengt billedlig forstand si at menneskene som sådanne er Guds ætt.[1])

Videre kunde Paulus bare i uegentlig forstand si at menneskene lever, rører sig og er i Gud. Den livsånd som Gud har gitt dem (se s. 7), er nemlig i Bibelen ikke tenkt som en kraft der gjør dem til deler av guddommen, så den lever sitt liv i dem og de omvendt lever i guddommen, men den guddommelige livsånd fører en relativt selvstendig eksistens i dem, en eksistens som varer ved også efter døden og særkjennes ved sedelig frihet og ansvarlighet. Samtidig er Gud nær alle mennesker med sin skapende og opholdende kraft, og Paulus kunde derfor si at alle mennesker lever

1) Også når det første menneske Lk 3, 38 blir kalt Guds sønn, er det strengt billedlig tale som foreligger. Man kan strides om Adam blir kalt så fordi han blev skapt av Gud, eller fordi han blev skapt i hans billede. Det siste er det sannsynlige, fordi det eiendommelige som skiller ham fra andre vesener, ikke bestod i det første forhold, men i det siste.

ved Gud, rører sig og er ved ham. Forsåvidt kunde han også billedlig tale om en væren i Gud som vårt livselement, men ikke som stoikerne om en egentlig, lokal væren i guddommen (se s. 3 f. Dio Chrys. Or. 12, 28; Mark Aurel IV, 23). Bare i *dynamisk* mening kunde han altså si at menneskene lever, rører sig og er i Gud, og vi vilde altså her ha en analogi til uttrykkene «i Kristus», «i Ånden», som forekommer hos Paulus henholdsvis 164 og 19 ganger, betegner Kristus og Ånden som de kristnes livsgrunn og altså uttrykker en dynamisk væren i Kristus eller Ånden; den av *A. Deismann* fremsatte opfatning av disse uttrykk hvorefter de skal betegne en lokal væren i et pnevmatisk fluidum, svarer efter vår mening ikke til den ophøiede Kristus-skikkelses personlige karakter og er heller ikke nødvendig for å forklare ordenes mening, som kommer helt frem når man opfatter dem dynamisk (Fr. Büchsel, Der Geist Gottes im N. T. 1926, s. 294, se også Ed. Norden, Agnostos Theos, s. 23, anm. 1, Soph. O. T. 314, O. K. 247). Hvad vårt sted angår, er den dynamiske væren i Gud tenkt bundet til hans virksomme nærvær, da det v. 27 angitte *lokale* forhold ellers ikke får nogen begrunnelse, og fordi menneskene er absolutt avhengige av Guds overalt virksomme, skapende og opholdende kraft, kunde dette forhold *billedlig* anskues som forholdet til et lokalt livselement.

Bare på en forholdsvis fri måte kunde derfor setningene om menneskets væren i Gud og om Guds ætt forståes av en kristen. Det samme er også tilfelle når den siste av disse setninger således som på vårt sted skulde anvendes til *en forklarende analogi*. Dette er noget man gjerne overser ved tolkningen av Areopag-talen, idet man nok konstaterer at disse setninger har stoisk farve, men samtidig gjerne overser at også forbindelsen av dem er helt igjennem stoisk. Uten et visst kjennskap til stoisk tankegang kunde man nemlig på jødisk grunn overhodet ikke slutte noget som helst av utsagnet om menneskene som Guds ætt, mens riktigheten av analogien var umiddelbart innlysende for enhver leser som var nogenlunde orientert i stoisk tankegang. Skulde allikevel setningene om menneskets væren i Gud og om Guds ætt av en kristen settes i analogi til hinannen, måtte det skje på omtrent følgende måte. Man kunde si at det første menneskes gudlikhet efter Skrif-

ten fremstod på den måte at Gud blåste livsånde inn i hans nese (Gen 2, 7), og at det derved i motsetning til andre vesener blev satt i et umiddelbart forhold til den guddommelige livsånd, og man kunde som følge derav si om alle mennesker at de står i et særlig og eiendommelig forhold til Guds skapende og opholdende livsånd. Under disse forutsetninger kunde en skrifttro jøde eller kristen si at den omstendighet at menneskene lever ved Gud, rører sig og er ved ham, svarer til det forhold at de er skapt i Guds billede og forsåvidt på en viss måte blitt hans ætt.

Bare på en forholdsvis fri måte kunde i ethvert tilfelle setningene om menneskets væren i Gud og om Guds ætt på jødisk-kristelig område settes i et analogiforhold, og man måtte da omtyde både begrepene væren og ætt. Når disse utsagn allikevel er optatt i Areopag-talen, må der her foreligge en akkomodasjon til stoicismen, og Paulus er altså her opfattet og fremstillet som en innsiktsfull misjonær som godt kjenner de forutsetninger hans tilhørere har, og også gjør tilknytninger til dem.

Spørsmålet blir nu om en slik akkomodasjon efter stoicismen er tenkelig hos Paulus, og om den derfor med rette er tillagt ham. Paulus var født i Tarsos i Kilikia (Act 21, 39; 22, 3; se 9, 11), en by hvor den stoiske filosofi blomstret, og hvor stoikeren Atenodoros, Sandons sønn, nylig hadde virket. Det er derfor ikke utelukket at Paulus i sin ungdom hadde lært den stoiske diatribe å kjenne. Da imidlertid hans foreldre var fariseere (Act 23, 6), har han i Tarsos gått på jødisk, ikke på gresk skole, og stoisk filosofi kan han derfor ikke allerede ha lært å kjenne i skolen, men først senere. Foruten Aratos-citatet har vi citater av to andre verdslige forfattere i N. T., nemlig et av komikeren Menander om at dårlig omgang forderver gode seder (1 Kr 15, 33) og et av Epimenides om at kreterne alltid er løgnere, onde dyr, late buker (Tit 1, 12), og man antar gjerne at de nytestamentlige forfattere bare har kjent disse citater, der begge likesom Aratos-citatet foreligger i bunden form, som bevingede ord. Men vi har sett at Areopagos-taleren ikke bare kjenner Aratos-citatet, men også anvender det på en måte som i høi grad svarer til ordets sammenheng hos Aratos, og taleren må altså også ha kjent denne sammenheng. Herved føres vi til den antagelse at han også må ha

kjent Aratos' tekst, og denne antagelse ligger nær også av den grunn at denne tekst også er blitt citert av en jødisk forfatter i diasporaen, nemlig aleksandrineren *Aristobul,* som ifølge Eusebius har citert de ni første vers av Aratos' Phaenomena i et verk som var dedicert til kong Ptolemæus Filometor (Euseb., Praepar. ev. XIII, 12, 6 f., se Schürer, Die Geschichte d. jüd. Volkes III, 1909, s. 595, 512 f.). Paulus (eller forfatteren av Akta) kan derfor ha lært Aratos-citatet å kjenne gjennem Aristobul.

Litterært kjennskap synes også å foreligge når Paulus på vårt sted (Act 17, 28) sier at «nogen av eders skalder», altså ikke bare Aratos har ordet om menneskene som Guds ætt. Nu kan man riktignok her efter en bekjent klassisk citeringsmåte ha en friere bruk av flertall istedenfor entall (Herodot II, 15 «jonere» brukt om Hekataios alene, Seneca De ira II, 35, 6 «våre diktere» om Vergil, «hebreere» og «jøder» om Filo, W. W. Jäger, Nemesios von Emesa, 1914, s. 141). Men da Kleantes har et ord som svarer til Aratos-citatet, ligger det nær å forstå uttrykket «nogen av eders skalder» om en virkelig flerhet. Vil man imidlertid ikke tillegge Paulus et litterært kjennskap av denne art og derfor betrakte Areopag-talen som en helt fri komposisjon av Aktas forfatter, må man iallfall anta at denne siste har hatt et sådant kjennskap.

Efter tradisjonen er Akta skrevet av Lukas, en gresk læge, som en tid har ledsaget Paulus på hans reiser (Kl 4, 14, 11; Filem 24; 2 Tm 4, 11), og denne anskuelse er i vår tid med rette blitt hevdet også av *Adolf Harnack,* som også bestemt fremholder at Areopag-talen er et integrerende ledd av skriftet og ikke kan fjernes uten å gjøre inngrep i dets plan og anlegg (Lukas der Arzt, 1906, Beiträge Zur Einleitung in das N. T. IV, 1911). I ethvert fall har forfatteren vært en mann som har eid et visst mål av gresk dannelse, da han ellers ikke vilde ha forstått og vel heller ikke skrevet den del av Areopag-talen som vi har behandlet. Derfor må det betegnes som en overdrivelse når man har sagt at han ikke engang har hatt et halvveis solid kjennskap til gresk kultur og filosofi (*A. Bonhöffer,* Epiktet und das Neue Testament, 1911, s. 181 f. Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten V), idet han tvert imot må ha kjent stoiske grunntanker og filosofisk farvede skrifter. Man pleier gjerne å si at Paulus (eller forfatteren) ikke kan

ha kjent gresk tenkemåte, siden innskriften «For en ukjent gud» v. 23 anvendes monoteistisk istedenfor som et uttrykk for polyteismen. Men at grekerne trodde på en flerhet av guder, visste enhver, og Paulus eller forfatteren må derfor ha forstått at det her dreiet sig om en av disse guder, kun at man ikke visste hvem av dem det i det foreliggende tilfelle var. Derfor er det ikke riktig å opfatte utsagnet: «Det som I dyrker uten å kjenne det, dette forkynner vi eder», på den måte at det uttrykker en likefrem identitet av denne guddom og den sanne Gud. Der står jo ikke: Denne gud . . . forkynner vi eder, men det neutriske uttrykk: Det som — dette etc., viser at det her dreier sig om en omtrentlig uttrykksmåte, som rettest bør gjengis så: Det som I dyrker uten å kjenne det, dette, nemlig en for eder ukjent guddom, forkynner vi eder. Derfor beviser ikke dette vers at Paulus (eller forfatteren av Akta) ikke har vært fortrolig med gresk tenkemåte. Tvert imot beviser anvendelsen av Aratos-citatet at de har hatt et visst kjennskap til den og leilighetsvis også gjort bruk av det.

Vi må imidlertid merke oss at situasjonen som danner bakgrunnen for denne tale, har en helt igjennem *usedvanlig* karakter, idet det efter v. 18 vesentlig er epikureiske og stoiske filosofer eller filosofdisipler Paulus taler til. Rimeligvis er det populærfilosofer der her tenkes på, og av slike var der mange både i Aten og i andre store byer. Det er overfor et sådant publikum han viser denne akkommodasjon som vi finner i Areopagos-talen, og under forutsetning av at vi her har en riktig gjengivelse og ikke en helt fri komposisjon av Aktas forfatter, har vi her et bevis for at han i rent enestående tilfelle som dette kunde akkommodere sig efter gresk tankegang.[1]) Men har han gjort det ellers og kunde han *i almindelighet* og *prinsipielt* sett gjøre det? Dette spørsmål vil vi søke å besvare i det følgende.

II.

Vil man lære å kjenne Paulus' prinsipielle stilling til den verdslige visdom, må man lese det han skriver 1 Kr 1, 20—25. Han har her nettop sagt at Kristus ikke har utsendt ham for å døpe, men

1) Om spørsmålet om Areopag-talens ekthet se Olaf Moe, Apostelen Paulus, s. 237 f.

for å forkynne evangeliet, dog ikke med visdomstale (ἐν σοφίᾳ λόγου) for at ikke Kristi kors skal tape sin kraft. Dette utsagn blir så begrunnet i avsnittet 1, 18—2, 5, som sier at ordet om korset intet har å gjøre med verdens visdom. Derfor heter det innledningsvis v. 18—19 at ordet om korset er dårskap for dem som går fortapt, mens det for dem som frelses, er en kraft fra Gud, og at det skulde bli så, har han selv forutsagt når han Jes 29, 14 sier at han vil ødelegge de vises visdom og gjøre de forstandiges forstand til intet. Så fortsettes der v. 20—25: «Hvor er en vis, hvor er en skriftlærd, hvor er en gransker av denne verden? Har ikke Gud stemplet verdens visdom som dårskap (v. 20)? Fordi nemlig verden ikke av Guds visdom (i naturen og historien) lærte å kjenne Gud ved sin visdom, fant Gud for godt ved forkynnelsens dårskap å frelse dem som tror (v. 21), eftersom både jøder krever tegn og grekere søker visdom (v. 22), men vi forkynner en Messias som er korsfestet, en som for jøder er et anstøt og for hedninger en dårskap (v. 23), men for de kalte selv, jøder og grekere, en Messias som er Guds kraft og Guds visdom (v. 24). For det ved Gud som synes dårskap, er visere enn menneskene, og det ved ham som syner svakt, er sterkere enn menneskene» (v. 25).

I spørsmålet v. 20 nektes det ikke at der overhodet er skriftlærde, vismenn og granskere til, men at Gud, som har talt i det nettop citerte skriftsted, regner med dem når det gjelder å bringe menneskene frelse. Derfor kan spørsmålet omskrives så: Hvor merker vi at Gud her regner med vise, skriftlærde og granskere av denne verden? Utsagnet om at Gud har stemplet verdens visdom som dårskap (μωραίνειν), betyr at han fullstendig har ignorert den i sin frelseplan og her handlet som om den ikke var til, og at det var nødvendig å gjøre dette, begrunnes v. 21 med at det har vist sig at menneskeheten ikke ved sin visdom har lært Gud å kjenne av hans åpenbaring i natur og historie. Vi må merke oss at ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ er stillet med vekt i spissen, og at dette uttrykk ikke kan angi grunnen til at verden ikke kjente Gud, da vi da her måtte hatt κατά med akkusativ og det som sies v. 21 a efter sammenhengen ikke stemmer med Guds rådslutning, men tvert imot strider mot den. Derfor må dette uttrykk i henhold til steder som 4, 6; Lk 24, 35; 1 Joh 2, 3 betegne det man lærer Gud

å kjenne av (Bl. Gramm. § 220, 2). Der tenkes altså på den visdom Gud åpenbarer i naturen og historien, det vi kaller den naturlige gudsåpenbaring, og når det Rm 1, 21 sies at menneskene av den lærte ham å kjenne, mens det her heter at de ikke gjorde det, må vi merke oss at der ikke på vårt sted likesom der tenkes på en bare teoretisk viden, men på et kjenneskap som består i at man erkjenner Gud som *sin* Gud og derfor ærer og dyrker ham som sådan. Det annet uttrykk διὰ τῆς σοφίας kan derimot ikke betegne Guds visdom, da vi derved vilde få en tautologi på grunn av det foregående «av Guds visdom», og det må derfor bety den menneskelige visdom, filosofien og spekulasjonen.

I disse vers sier altså Paulus at den verdslige visdom ingen betydning har for frelsen, at Gud har ignorert den og stemplet den som dårskap, og at evangeliet på grunn av sitt innhold, budskapet om en korsfestet Messias, nødvendig må stå som dårskap for denne verdens vise. Derfor avviser han v. 17 å anvende «visdomstale» under sin forkynnelse, da Kristi ors derved vil tape sin kraft. «Kristi kors» vil her si budskapet om Kristi død på korset til menneskenes frelse, og at det vil tape sin kraft, vil si at det vil bli uttømt for, berøvet sitt virkelige innhold (κενοῦν). Det gjør det hvis man forkynner det under anvendelse av σοφία λόγου. Det kunde ligge nær å oversette dette uttrykk efter bokstaven med ordvisdom og å forstå det om veltalenhet og retorikk. Men når der i hensiktssetningen tales om at budskapet om korset uttømmes for sitt virkelige innhold ved denne σοφία λόγου, kan det ikke her dreie sig bare om formen, den ytre fremførelse, veltalenheten, men der må først og fremst siktes til tanker og idéer, altså en verdslig visdomstale, en filosofi, kun at den også tenkes fremført ved retoriske midler (se 2, 1 «mesterskap i tale eller visdom», v. 4 «overtalende visdomsord»), og Paulus må altså mene at man ved å anvende en sådan visdomstale nødvendig må fremstille budskapet om korset anderledes enn det virkelig er og derved berøver det dets virkelige innhold. Det er nemlig dette budskaps vesen at det er dårskap for den naturlige erkjennelse og visdom og derfor står i absolutt motsetning til den. Derfor var det umulig for ham å gjøre bruk av denne visdom i den almindelige forkynnelse, og han sier derfor også om sin første optreden hos sine

korintiske lesere: «Og jeg for min del, da jeg kom til eder, brødre, kom jeg ikke med mesterskap i tale eller visdom og forkynte eder Guds vidnesbyrd. For jeg foresatte mig at jeg ikke vilde legge nogen viden for dagen iblandt eder, uten om Jesus Kristus og det som korsfestet. Og for min del ferdedes jeg hos eder i svakhet og i frykt og megen beven, og min tale og mitt budskap fremførtes ikke med overtalende visdomsord, men med ånds og krafts bevis, for at eders tro ikke skulde være grunnet på menneskers visdom, men på Guds kraft» (2, 1—4).

Det kan undre en at Paulus kunde gjøre bruk av verdslig visdom i Aten, når han så skarpt avviser enhver bruk av den her i Korint. Man må imidlertid ta i betraktning at Aten var centret for Grekenlands dannelse og kultur og vidt berømt som lærdomssete, og at det også var filosofisk dannede menn han talte til. I almindelighet var det jevne, almindelige folk han henvendte sig til, gjerne mennesker som hadde tilhørt synagogene eller var kommet i berøring med dem (1 Kr 1, 26—28, Act 13, 43—44), og det var altså et ganske særeget tilfelle det dreiet sig om i Aten. Vi ser imidlertid av Act 17, 32—34 at det var små resultater han opnådde her, og det kunde ligge nær å anta at den erfaring han her gjorde, har vært en av grunnene til at han ikke vilde «legge nogen viden for dagen» blandt korintierne når han nu like efter opholdet i Aten kom til dem (Act 18, 1 f.). Vi må jo anta at han lærte av de erfaringer han gjorde under sin virksomhet, og det kan vel være at møtet med de verdslige vismenn i Aten har lært ham skarpere enn før å se den uforlikelige motsetning mellem evangeliet og den verdslige visdom og fra da av å gjøre den sterkere gjeldende enn før.

Men dette må ikke forståes så at Paulus fra nu av ikke gjorde tilknytning til tilhørernes sedelige og religiøse bevissthet. At han tvert imot gjorde det, ser vi av 1 Kr 11, 13—15, hvor han henviser til den naturlige ordning og den almindelige følelse for det sømmelige, og når han Rm 1, 19—23 og 2, 14—15 anerkjenner en åpenbaring i naturen og samvittigheten, vilde det forbause om han ikke også under sin misjonspreken av pedagogiske grunner i nogen grad har gjort tilknytning til sine tilhøreres naturlige gudsbevissthet og sedelighet. Han optrådte jo overalt mot polyteismen og

forkynte energisk monoteismen, og at han herunder også måtte appellere til sine tilhøreres høiere religiøse anelser og sedelige bevissthet, synes å være klart. Dette kunde han imidlertid gjøre uten som i Aten å anvende verdslig visdom, og han kunde også gjøre det uten å innblande en sådan visdom i selve budskapet om den korsfestede og opstandne frelser, ja man må vel si at han kunde gjøre det uten derved å komme i strid med sine ord til korintierne om at han ikke vilde legge nogen viden for dagen, uten om Jesus Kristus og det som korsfestet. Det var også i Aten kun i en innledende polemikk mot polyteismen han gjorde bruk av verdslig visdom, og vi har ingen grunn til å anta at han også vilde gjort det i det som var kerygmaets kjerne og stjerne, budskapet om den korsfestede og opstandne frelser. I det hele må vi skjelne mellem mer innledende momenter i Paulus' misjonspreken og det egentlige kerygma, og likeledes mellem dette og en videregående undervisning og belærelse til allerede kristnede lesere sådan som vi har den i hans brever.

Vi må også merke oss at det er den *verdslige* visdom Paulus så skarpt avviser på vårt sted, derimot ikke alt som heter visdom. Han kjenner nemlig en annen visdom, en som ikke er av denne verden, nemlig den som han kaller Guds visdom. Derfor sier han at en korsfestet Messias nok er en dårskap for jøder og et anstøt for hedninger, men for de kristne Guds kraft og visdom (1, 24), d. v. s. en åpenbaring av begge deler, og litt senere sier han at Kristus er blitt oss kristne visdom fra Gud (v. 30). Senere, nemlig 2, 6—16, får vi da også likefrem høre at Paulus også forkynner en visdom, kun er det ikke en som er av denne verden, og den forkynnes som en hemmelighet (ἐν μυστηρίῳ, i form av en hemmelighet, Mt 13, 10; Joh 16, 25; 1 Kr 14, 6; Bl. § 220, 2), d. e. som noget der stammer fra en særlig åpenbaring ved Ånden (v. 7). Den forkynnes derfor heller ikke med ord som den menneskelige visdom lærer, men med ord som Ånden lærer, og den forståes heller ikke av det naturlige, uomvendte menneske, som bare synes den er dårskap, men den forståes alene ved Åndens hjelp (v. 13—14). Derfor kan den kun forkynnes for «de fullkomne», d. e. kristne som er nådd frem til kristelig modenhet (v. 6), derimot ikke for dem som ennu er umodne som kristne, «småbarn i Kris-

tus» (3, 2). Dermed er det også gitt at denne visdom ikke faller sammen med den almindelige forkynnelse, kerygmaet, da også de som er «småbarn i Kristus» har tilegnet sig denne og derfor besidder den erkjennelse som er en del av troen og nødvendig hører den til (Rm 10, 9; 1 Tes 4, 14; Rm 4, 20—21). Men denne visdom må bestå i en videregående erkjennelse, en gnosis, som går ut over den erkjennelse som meddeles i kerygmaet, ligger dypere enn den og drar konsekvensene av den. Eksempler på en sådan visdom er den «hemmelighet» Paulus meddeler om Israels omvendelse (Rm 11, 25—32) og om deres skjebne som lever ved Jesu gjenkomst (1 Kr 15, 50—57; se 1 Tes 4, 13—17), og det er i det hele en sådan videregående erkjennelse han gir menigheten i sine brever til dem (se Fil 1, 9—11; Kl 1, 9—14; Ef 1, 15—23).

Er det imidlertid dette Paulus betrakter som visdom, og er det samtidig så at han prinsipielt forkaster den verdslige visdom og mener at Gud en gang for alle har stemplet den som dårskap, da synes det å være helt utelukket at han, efterat denne sannhet var gått helt op for ham, *med vidende og vilje* skulde ha lånt nogen som helst tanke eller idé fra datidens filosofi for å opta den som et fast ledd av sin forkynnelse og lære. En annen sak er det at han mer tilfeldig som f. eks. i Aten kan ha gjort tilknytning til slike tanker, eller at han har benyttet uttrykk og vendinger som oprinnelig skrev sig fra filosofien, men efterhånden var blitt almeneie. Hvad talen i Aten angår, må man ta i betraktning at den ikke alene var beregnet på en likefrem filosofisk tilhørerskare, men at den også blev holdt før nogen av de foreliggende paulinske brever var skrevet; det eldste er første Tessalonikerbrev, som blev skrevet på den annen misjonsreise da Paulus efter dette ophold i Aten var kommet til Korint (1 Tes 3, 1—6, Act 17, 15—16; 18, 1—5). Brevene avspeiler ikke alene hans kerygma, men de er også typiske for den videregående belærelse han gav. Undersøker vi imidlertid de brever vi har av ham i N. T., vil vi ike nogen steds finne noget trekk som kan forklares som et bevisst lån fra den greske filosofi.

Hvad spesielt stoicismen angår, kunde det ligge nær å gjenfinne stoiske tanker i Paulus' ord om at Gud har åpenbaret sig i naturen (Rm 1, 19—23), og at loven er skrevet i menneskets hjerte (2,

14—15). Når nemlig stoikerne lærte at Gud er den urkraft som alt stammer fra og som gjennemtrenger alt, måtte de også lære at han åpenbarer sig i naturen og ikke minst i mennesket selv, som i særlig grad er en utstrømning av ham. Det er derfor stoiske tanker vi har når *Cicero* sier: Deum non vides, tamen . . . deum adgnoscis ex operibus ejus (Tusc. I, 28, 70), og: Lex est ratio summa, insita in natura, quae jubet ea quae facienda sunt prohibetque contraria (De legibus I, 6, 18; på samme måte Krysip i Plutarks De stoicorum repugnantia 9, det stoiske skrift Ps. Aristoteles, De mundo 6, og Epiktet, Diss. I, 6, 6—7).

Ser vi imidlertid nærmere på de nevnte steder i Romerbrevet, vil vi snart se at de ikke bare opviser likhet med stoicismen, men også betydelige motsetninger til den. I Rm 1, 18 f. sier Paulus at Guds vrede åpenbares fra himmelen over all ugudelighet og urettferdighet hos de mennesker som holder sannheten nede ved urettferdighet, og at de virkelig gjør dette, begrunnes i v. 19—21 med følgende ord: «For det som man kan vite om Gud, ligger åpent for dem; Gud har jo åpenbaret dem det (v. 19). Ti hans usynlige vesen, både hans evige kraft og hans guddommelighet, er synlig fra verdens skapelse av idet det erkjennes av hans verker, for at de skal være uten undskyldning (v. 20) fordi de, enda de kjente Gud, ikke æret og takket ham som Gud, men blev tåpelige i sine tanker og deres uforstandige hjerte blev formørket» (v. 21). — «Det som man kan vite om Gud» (v. 19) vil her efter v. 20 (νοούμενα) si det som man kan vite ved sin fornuft, uten den frelsehistoriske åpenbaring. At dette er φανερὸν ἐν αὐτοῖς, vil ikke si at det nu er kjent iblandt hedningene, da dette vilde stå i motsigelse med v. 21, som sier at de før «kjente Gud» (aor. part.), men så blev tåpelige i sine tanker, og at deres hjerte blev formørket. Men det vil si at det man kan vite om Gud, ligger åpent for dem (ἐν αὐτοῖς = dativ, Bl. Gramm. § 220, 1), er tilgjengelig for dem, og det er det fordi Gud en gang for alle har åpenbaret det (aor.). Det har han efter v. 20 gjort i naturen, hvor «hans evige kraft», d. e. hans allmakt, og «hans guddommelighet», d. e. hans ophøiethet over menneskene, sådan som den efter v. 21 særlig ytrer sig i hans uendelige visdom og godhet, er synlig fra verdens skapelse av, idet disse egenskaper erkjennes av de verker har han skapt. At

der ved verkene (ποιήματα) virkelig tenkes på alt det Gud har frembragt som skaper, altså på naturen, og ikke på hans gjerninger i historien, fremgår av forbindelsen mellem «fra verdens skapelse av» og «verkene». Presensformen καθορᾶται sier at Guds usynlige vesen sees og iakttas, men ikke så å forstå at dette skjer uavlatelig, og at menneskene derfor alltid besitter sannheten, men ikke lar den praktisk få komme til sin rett. For også dette vilde stå i motsigelse med utsagnene i v. 21, som sier at menneskene en gang kjente Gud, men nu ikke lenger gjør det. Der må derfor menes at Guds kraft og guddommelighet sees hvis man ikke undertrykker hans tale i naturen og holder den nede ved urettferdighet, og det er derfor riktig når den norske bibeloversettelse gjengir καθορᾶται med: er synlig. På denne måte har Gud åpenbaret sig forat menneskene skulde være uten undskyldning, og at de virkelig er uten undskyldning, har sin grunn i at de, skjønt de på denne måte en gang kjente Gud (aor. part. γνόντες), dog ikke æret og takket ham som Gud (aor.) og som følge derav mistet erkjennelsen av ham og henfalt til avgudsdyrkelse (v. 21 b—23).

Vi ser altså at Paulus mener der er en guddommelig åpenbaring i naturen, og at menneskene ved hjelp av den en gang har erkjent Guds allmakt, visdom og godhet. Men denne gudserkjennelse har de tapt fordi de ikke benyttet den på den riktige måte, men holdt den nede ved urettferdighet, og det hedenskap Paulus så omkring sig, har han derfor betraktet som et frafall fra en oprinnelig, renere gudserkjennelse. Hvor stort dette religiøse frafall var, ser vi av 1 Kr 10, 20, hvor Paulus i overensstemmelse med senjødisk tro hevder at hedningenes offertjeneste ikke er en ofring til en gud, men til demonene (Dt 32, 17 LXX; Ps 106, 37 LXX; Hen 19, 1; 99, 7; Jub 22, 17). Så dypt er hedendommen efter Paulus' mening falt.

Stoikerne derimot mente at det var guddommen man dyrket i alle religioner, om enn forestillingene var mangelfulle, og de trodde samtidig at man nådde renere og renere religionsformer eftersom kulturen skred frem, inntil man ved filosofiens hjelp nådde det høieste trin. Her er der altså ikke tale om noget religiøst fall, men om en utvikling fra et lavere stadium til et høiere. Aldri kunde stoikerne si at guddommens åpenbaring i naturen var av den art

at menneskene ved fornuftens hjelp allerede tidlig var kommet til en forholdsvis ren gudserkjennelse, som de så ved urettferdighet hadde holdt nede, men de mente at denne åpenbaring var av den art at den først i utviklingens løp kunde erkjennes fullt ut, nemlig når menneskene hadde lært filosofien, spesielt den stoiske, å kjenne (Bonhöffer, s. 150 f.). Motsetningen mellem Paulus og stocismen er derfor her diamentral, og likheten består bare i dette at guddommen både efter ham og stoikerne gir sig til kjenne i naturen. Men denne tanke behøvde ikke Paulus å lære av dem. Den fremgår jo ganske klart av troen på en skaper, da det sier sig selv at verket alltid i nogen grad avspeiler mesteren, og Paulus fant den da også klart uttrykt i G. T., f. eks. Ps 8 og 10 og Job 12, 7—9. Noget som helst lån fra stoicismen behøver der derfor her ikke å foreligge.

Man hevder gjerne at Visdommens bok 13—14 har foresvevet Paulus da han skrev Rm 1, 18—32. Dette skrift er avfattet av en aleksandrinsk jøde, visstnok i det første århundre f. Kr., og påvirket av stoicismen, og har Paulus mottatt påvirkning av det, kan man si at han på vårt sted indirekte er avhengig av stoicismen. Også i dette skrift tales der om en åpenbaring i naturen: «Av skapningenes storhet og skjønnhet skues ved sammenligning deres skaper» (13, 5). Men vi hører heller ikke her at hedningene nogensinne har kjent Gud, og et frafall er der derfor heller ikke her tale om. Derfor er også ordene om skyld og straff her ganske avbleket i sammenligning med det vi hører på vårt sted. På den ene side sies det nemlig at hedningene «ikke er så meget å dadle» fordi de «måskje farer vill just idet de søker og gjerne vil finne Gud», på den annen side sies det at de heller ikke kan undskyldes, «for har de formådd å komme så vidt i kunnskap at de kan utgranske verden, hvorfor har de ikke da snarere funnet disse tings herre» (13, 6—9). Disse forskjeller viser at Paulus neppe har lånt sin idé om den naturlige åpenbaring av Visdommens bok.

Det annet sted i Romerbrevet som synes å gjenspeile stoiske tanker (2, 14—15), står i et avsnitt som viser at besiddelsen av Moseloven ikke yder noget vern mot Guds rettferdige dom (2, 11—24). Paulus begynner her med å si at Gud ikke gjør forskjell på folk og derfor ikke på dommedag vil frikjenne jødene fordi de har

Moseloven (v. 11). Meget mer vil det gå så at alle som har syndet uten å ha en slik lov, også vil fortapes uten den, og at alle som syndet under besiddelse av en positiv guddommelig lov, også vil bli dømt ved den (v. 12). Der spørres nemlig i dommen ikke efter besiddelsen eller mangelen av loven, men efter livsforholdet: «Ikke de som hører loven (d. e. har den og får den oplest) er rettferdige hos Gud, men de som holder loven skal bli rettferdigjort» (på dommens dag, v. 13, 14), og at dette også gjelder hedningene, som ikke har Moseloven, begrunnes v. 14—15 ved en henvisning til at de allikevel i sitt hjerte har en lov som kan sies å være en erstatning for den: «Ti når hedninger, der som sådanne ikke har loven, av naturen gjør det som loven byr, da er disse uten at ha loven sig selv en lov; de viser jo at lovens gjerning er skrevet i deres hjerter, idet deres samvittighet vidner med og tankene dem imellem anklager eller forsvarer dem.» Ved ἔθνη tenkes der på hedninger som personer, ikke som folk (se Gl 2, 12; Rm 11, 13; 1 Kr 12, 2), og når ordet ikke har art., viser dette at der tenkes på enkelte av dem. Det artikulerte part. (τὰ ἔχοντα) utsier noget som gjelder dem som hedninger: at de som sådanne ikke har loven. De gjør imidlertid τὰ τοῦ νόμου, de ting som Moseloven påbyr; Paulus sier ikke τὸν νόμον, fordi det ikke er loven som helhet, men enkelte ting han tenker på, f. eks. budene om å hedre far og mor, ikke å drepe, stjele o. s. v. Slike bud holder hedninger av naturen (φύσει), d. e. i kraft av det de historisk er uten den åpenbarede lov, idet de ved en slik handlemåte beviser at de har «lovens gjerning» skrevet i sine hjerter. Likesom 1, 21 kommer hjertet her i betraktning som fornuftens og erkjennelsens sete (Dt 29, 4; Lk 24, 25) og er derfor her uttrykk for den sedelige bevissthet; apostelen kunde ikke si at «loven», d. e. Moseloven, var skrevet i deres hjerter, da den jo ikke var dem bekjent, og «lovens gjerning» er derfor det denne lov i vedkommende tilfelle påbyr.

Til dette ytre bevis kommer imidlertid et indre, idet samvittigheten, d. e. den indre funksjon hvorved man bedømmer sine handlingers sedelige kvalitet, vidner sammen med dette bevis (συμμαρτυρούσης), og det gjør den fordi en sådan funksjon nødvendig forutsetter at man i sitt indre har en norm å dømme efter.

Foruten denne dom over våre egne handlinger ved samvittigheten skjer der i våre tanker også en bedømmelse av vår næstes handlinger, idet vi enten anklager eller forsvarer ham, og også denne bedømmelse forutsetter bevisstheten om en sedelig norm og danner derfor et tredje bevis for at hedningene er sig selv en lov eller at lovens gjerning er skrevet i deres hjerter. Vi kan ikke la μεταξὺ ἀλλήλωνgå på tankene og oversette: og tankene innbyrdes anklager eller forsvarer dem. For en sådan vakling i bedømmelsen vilde nettop gjøre det tvilsomt om hedningene har en sedelig norm å dømme efter, og dessuten taler også den sterke motstilling αὐτῶν og ἀλλήλων mot en sådan tolkning. I hele v. 15 brukes presens av de anvendte verber, fordi det dreier sig om nærværende beviser for at loven er skrevet i hedningenes hjerter, og det ligger derfor nærmest å forbinde v. 16 («på den dag da Gud i henhold til mitt evangelium sal dømme det skjulte hos menneskene ved Jesus Kristus») med v. 13 («skal bli rettferdiggjort — på den dag da» etc.) og betrakte v. 14—15 som en parentes (så Meyer, Godet, Odland og de fleste).

Som man ser tilskriver ikke Paulus i disse vers hedningene noget kjennskap til hele Guds lov, men det er visse elementer av den de kjenner, idet det er slike der tenkes på ved uttrykket «det som loven byr» (τὰ τοῦ νόμου) og «lovens gjerning» (τὸ ἔργον τοῦ νόμου). Det er derfor bare i slike elementer han tilskriver dem en lovopfyllelse, og vi har derfor ikke her en motsigelse med hans lære om at intet menneske kan holde loven, at den vekker syndserjennelse, at ingen derfor kan rettferdiggjøres ved lovgjerninger, og at man derfor bare kan rettferdiggjøres ved å tro på Kristus (Rm 3, 20, 23—24). Det er heller ikke om alle hedninger Paulus sier at de «av naturen gjør det som loven byr», men det gjelder enkelte individer, uten at det blir sagt om det er få eller mange («hedninger der som sådanne ikke har loven», 2, 14). Vi ser da også at han Rm 1, 24—32 har et alt annet enn lyst syn på hedningeverdenens etiske tilstand, og Rm 9, 30 kjennetegner han hedningene som folk der ikke søker efter rettferdighet («hedninger der som sådanne ikke søker rettferdighet»).

Sammenligner vi nu disse utsagn om menneskets etiske evne med den stoiske lære, finner vi likhet, men også en sterk motset-

ning. Likheten består i at også stoikerne lærer at mennesket som følge av sine sedelige anlegg og sin innsikt kjenner bruddstykker av guddommens lov og forsåvidt er sig selv en lov; idéen om uskrevne lover (ἄγραφοι νόμοι) hadde forresten i lange tider vært kjent i den greske verden, hvad Sofokles (Antig. 454), Xenofon (Mem. IV, 4, 19), Aristoteles (Rhet. I, 10, 13) og Demostenes (XXIII, 61) gir uttrykk for. Man har funnet en forskjell mellem Paulus og stoikerne i den omstendighet at han lærer at hedninger «av naturen» gjør ting som loven påbyr, mens stoikerne mente der måtte opdragelse og alvorlig arbeide til for å lære loven å kjenne og handle sedelig (Bonhöffer, s. 153 f.). Men «av naturen» (φύσει) betyr ikke her «i kraft av et naturanlegg» og står ikke i motsetning til det som gjøres på grunn av opdragelse og kultur, men motsetningen er efter sammenhengen det som gjøres under besiddelse av en på overnaturlig måte åpenbaret lov. «Av naturen» vil derfor her si på grunn av det man uten den åpenbarede lov historisk er i kraft av anlegg og fornuftig omdømme, og der foreligger derfor her ingen motsetning mellem Paulus og stoikerne. En annen sak er det at de mente at denne lov først kan erkjennes i sitt fulle omfang ved filosofiens hjelp, og at mennesket har evne til ved egen kraft å holde denne lov. Riktignok kom de efterhånden til den erkjennelse at en absolutt sedelig fullkommenhet er et under blandt de dødelige, men prinsipielt mente de at ethvert menneske har evne og kraft til å opfylle guddommens vilje, og det er filosofenes stolthet og lykke at de er på god vei (προκόπτειν) til å gjøre det (ibid). Der er en diametral motsetning mellem Paulus og denne dydsstolthet, og han måtte nødvendig anse denne tro på egen kraft og evne for fariseisk hovmod og bespottelig anmasselse. Denne tro på egen evne og kraft gjør det helt usannsynlig at han skulde ha lånt idéen om en naturlig sedelighet fra stoikerne. Selve uttrykksmåten at loven var innskrevet i hjertet, kjente han fra G. T., hvor vi har den Jer 31, 33 («Jeg vil gi min lov i deres sinn og skrive den i deres hjerte»), 17, 1, Prov 3, 3, og hvor fortrolig han var med den, viser foruten vårt sted også 2 Kr 3, 3 («vårt brev . . . innskrevet ikke på stentavler, men på hjertets kjøttavler»). Når derfor Paulus vilde si at hedningene var sig selv en lov, måtte en sådan uttrykksmåte ligge nær for ham.

Heller ikke er det umulig å forklare selve idéen at hedningene av naturen gjør det loven byr, ut fra jødiske forutsetninger. Enhver som brukte sine øine, måtte jo se at der blandt hedningene var dem som holdt visse av Moselovens bud, og i IV Esra, som er skrevet nogen og nitti år e. Kr., heter det om hedningene: «Enkelte personer som kan nevnes ved navn, vil du nok finne som har holdt hine bud, men folk finner du ikke» (3, 36). Spørsmålet om hvordan disse hedninger hadde lært budene å kjenne, blev senere av rabbinerne besvart så at de fra Adam hadde fått overlevert seks grunnbud og fra Noah syv (de noakitiske, St. Bil. III, 361), og om enn denne idé er av forholdsvis yngre datum, finner vi dog spiren til den allerede i Jubileenes bok, som antas å være skrevet av en fariseer i første halvdel av det første århundre f. Kr. Her heter det nemlig om Noah at han påbød sine barns barn de ordninger og bud som han kjente, således budene om å ære far og mor, å elske sin næste og avholde sig fra hor og all urenhet (7, 20). Det er ikke urimelig at Paulus har kjent lignende tradisjoner og forklart hedningenes moralske viden på samme måte.

En annen sak er det at idéen om den naturlige sedelighet på Paulus' tid var blitt almeneie i hele den hellenistiske verden, og at det av denne grunn måtte ligge nær for ham å fremholde den for sine lesere. Det samme kan man også si om idéen om den naturlige gudserkjennelse. Når disse idéer så å si lå i luften, kom det ikke minst av den overordentlig store innflytelse stoicismen hadde på åndslivet i de nærmeste århundrer før og efter Kristi fødsel. Man kan derfor si at stoicismen forsåvidt indirekte har øvet innflytelse på Paulus, og dermed er vi kommet inn på et område hvor man med rette kan si at han er avhengig av stoicismen, nemlig hvor det gjelder ord og tankeformer som oprinnelig skrev sig fra eller blev innført i sprogbruken med støtte av den, og som efterhånden blev almeneie for hele den gresktalende verden.

III.

Vi må imidlertid understreke at det her dreier sig om en *indirekte* avhengighet, som består i at Paulus bruker ord og uttrykksformer som var blitt almeneie under sterkere eller svakere inn-

flytelse av den stoiske filosofi. Der er her et rikt arbeidsfelt for den historiske forskning, og det sier sig selv at vi i disse forelesninger bare kan rekke å gi et par eksempler på sådanne ord og uttrykksformer. Vi vil herunder se at Paulus som regel legger et annet innhold i de brukte ord og former, og at avhengigheten derfor er av en rent formal art. Det ser vi allerede når vi betrakter et ord som *naturen* (ἡ φύσις). Som bekjent spiller dette ord en fundamental rolle i den stoiske filosofi, idet naturordningen her betraktes som en utfoldelse og åpenbaring av guddommen selv, og å leve etter dens vilje er derfor å leve i overensstemmelse med naturen (ὁμολογουμένως τῇ φύσει). Det klinger derfor stoisk, når Paulus I Kr 11, 14 sier: «Lærer ikke endog selve naturen eder at hvis en mann lar håret vokse langt som en kvinnes, er det ham til vanære?» «Naturen» står her i betydningen «den naturlige ordning», og Paulus har nettop henvist leserne til deres naturlige følelse for det sømmelige, idet han v. 13 sier: «Døm hos eder selv: passer det sig at en kvinne (i en forsamling) ber til Gud med utildekket hode?» Man fremholder gjerne at vi her har en ekte stoisk tankegang (J. Weiss, H. Lietzmann o. a.). Men man overser da at Paulus her appellerer til den naturlige følelse for det sømmelige og til den naturlige ordning som *lavere* instanser, efterat han først v. 7—10 har henvist til den høieste og avgjørende autoritet: Guds vilje sådan som den kommer til uttrykk i Skriftens beretning om skapelsen. Derfor heter det v. 14: «endog selve naturen», og meningen er åpenbart at endog den naturlige ordning som i og for sig har mindre evne til å kaste lys over forholdet, viser dette. Der er således her en ganske annen vurdering av naturen enn hos stoikerne, som anså den for den høieste norm og derfor også satte det som sitt høieste mål å leve efter den. Derfor er der intet som helst filosofisk ved Paulus' bruk av ordet natur i denne forbindelse, men han bruker det i samklang med den almindelige sprogbruk for å betegne en naturlig og selvfølgelig ordning. På samme måte forholder det sig med dativen φύσει, som Paulus anvender i betydningen «av fødsel» (Rm 2, 27; Gl 2, 15) og «av natur og vesen» (Gl 2, 4) eller «i kraft av det man historisk er» i motsetning til den åpenbarede lov (Rm 2, 14) eller til nåden (Ef 2, 3), og heller ikke uttrykkene κατὰ eller παρὰ φύσιν (Rm 1, 26. 11, 21, 24) har filosofisk betydning.

Et annet ord som stoikerne brukte meget, og som også forekommer hos Paulus, er καθῆκον, *tilbørlig*. Det som strider mot den naturlige sedelighet, kaller han nemlig Rm 1, 28 τὰ μὴ καθήκοντα. Også stoikerne brukte καθῆκον om det som stemmer med den naturlige følelse for rett og plikt, og ordet var hos dem terminus technicus for plikten. Men samtidig skjelnet de mellem den almindelige plikt, τὸ καθῆκον (officium commune), som både vise og uvise opfyller, og som i og for sig ikke har nogen i sannhet sedelig verdi, og den fullkomne handling, τὸ κατόρθωμα (officium perfectum), som den vise utfører. Hvis derfor Paulus her hadde vært avhengig av stoikerne, måtte vi vente at han hadde sagt: så de ikke engang (μηδέ) gjør det sømmelige; hertil kommer at stoikerne almindelig brukte uttrykket τὰ παρὰ τὸ καθῆκον (Diog. Laert VII, 108), derimot sjelden τὰ μὴ καθήκοντα (Epiktet III, 22, 43). Vi ser derfor at Paulus også her bruker et stoisk uttrykk i den betydning som det hadde fått som almeneie i den almindelige sprogbruk, derimot ikke i filosofisk betydning.

Efter Rm 1, 28 får vi v. 29—30 en opregning av synder som viser hvori det usømmelige i dette tilfelle bestod, og slike *udydskataloger* finner vi oftere hos Paulus (Rm 13, 13; 1 Kr 5, 10—11; 6, 9—10; 2 Kr 12, 20—21; Gl 5, 19—21; Ef 4, 31. 5, 3—4; Kl 3, 5, 8; 1 Tm 1, 9—10; 2 Tm 3, 2—5; Gl 5, 22—23 og Fil 4, 8 har vi *dydskataloger*). Slike udydskataloger var almindelige hos stoikerne (Diog. Laert. VII, 110—114, se Beilage 1 i H. Lietzmann komm. til Rm, 1928, Cicero, Tusc. IV, 5, 9—10, 24 f., Psevd. Arist. De virtutibus et vitiis II, 1249, Plutark, De sera num. vindicta 11), og de finnes også i den hellenistisk-jødiske litteratur (Sap. Sal. 12, 3—6. 14, 22—26; IV Makk. 1, 20—27. 2, 15, likesom Filo har dem i rikt mål, se Lietzmann, s. 36). Man antar gjerne at der efterhånden har dannet sig faste stilformer for slike opregninger, og det er mulig at Paulus kjente slike dyds- og udydskataloger fra den populærfilosofiske propaganda og den rent folkelige praksis innen den hellenistiske verden og gjorde tilknytning til dem (Lietzmann ib.; A. Deissmann, Licht von Osten, 1923, s. 267 f.). På samme måte mener man at han fra samme hold også har kjent *peristasekataloger* (περίστασις, omstendighet, nød, fare, Epiktet, Dissert. I, 11, 33. 18, 22, III, 20, 12. 22, 21—22) og gjort tilknyt-

ning også til dem (Rm 8, 35—39, II Kr 6, 4—10. 11, 21—33, G. Rudberg, Hellas och Nya Testamentet, 1929, s. 110 f., 117 f., R. Bultmann, Der Stil. d. paulin. Predigt u. d. kynisch-stoische Diatribe, 1910, s. 19, 171). Men alle disse former har Paulus i ethvert fall fylt med et eget kristelig innhold som er uavhengig av enhver filosofi. Det ser vi allerede ved et flyktig blikk på på Rm 1, 29—30, hvor han regner ubarmhjertigheten til det usømmelige som han refser, mens derimot stoikerne forkaster barmhjertigheten fordi den strider mot den apati (ἀπάθεια) som er den vises ideal (Epikt. Dissert. II, 17, 26, IV, 6, 1, Bonhöffer, s. 69). Vi ser også at Paulus heller ikke følger noget bestemt prinsipp i sine opregninger, men til dels ordner stoffet efter ytre ordlikhet (Rm 1, 29, 31), mens derimot de stoiske udydskataloger har en systematiserende form (Diog. Laert. ib). Allikevel er det betegnende at Paulus Gl 5, 19—21 setter utuktssynder i spissen for opregningen, synder som hellenismen dømte mildt om og stoikerne til dels forholdt sig rent indifferent til.

Man hevder gjerne at dydskatalogen Fil 4, 8 viser at Paulus er avhengig av den populære moralfilosofi, idet han her bl. a. bruker det filosofiske ord ἀρετή, *dyd*, og det ekte greske εὔφημος, som bare forekommer her i N. T. Det er imidlertid et spørsmål om ikke ἀρετή her i tilknytning til gammeltestamentlig sprogbruk (Jes 42, 8, 12) står synonymt med det følgende ἔπαινος og betyr lov, pris (her det som er lov verdt) og derfor ikke har den filosofiske betydning menneskelig dyd, og at εὔφημος er et godt gresk ord, beviser ikke at der her foreligger fremmed påvirkning, da vi ikke kjenner grensen for Paulus' sprogkunnskap; forresten forekommer alle de opregnede ord med undtagelse av εὔφημος i LXX. Det er også verdt å merke sig at han i det følgende vers (Fil 4, 9) stiller sig selv op som mønster for virkeliggjørelsen av denne dydskatalog og derved gir den en helt igjennem kristelig karakter. Om der derfor her foreligger en tilknytning til en hellenistisk stilform, har altså Paulus fylt den med et nytt, ekte kristelig innhold, og en slik tilknytning er da også likeså naturlig som om man gjør bruk av den herskende stilform når man skriver et brev. For øvrig må det med hensyn til de nevnte opregninger merkes at Paulus også i G. T. kunde finne opregninger av synder og laster og derfor ha en tilknytning også der. (Ex 20, 21—23, 19. 34, 16

—26; Dt 27, 15—26; Hos 4, 1—2). Det er derfor et riktig prinsipp Rudberg opstiller når han sier at likheter i former og ord mellem Hellas og N. T. ofte beror på at det som kommer fra Israel har knyttet sig til beslektede eller like former i Hellas (ib. s. 26, 235 f.).

For å betegne den sedelige selvbedømmelse bruker Paulus Rm 2, 15 ordet συνείδησις, *samvittighet* (9, 1. 13, 5; 2 Kr 1, 12 o. a. s.). Dette ord forekommer ikke i denne betydning i G. T., som bruker «hjerte» isteden (Gen 20, 5—6; Ps 24, 4. 73, 1), men først i Sap. Sal. 17, 10, mens det likesom det synonyme τὸ συνειδός ofte blev brukt i den hellenistiske verden. Imidlertid spiller det ingen fremtredende rolle i stocismen; det kan ikke med sikkerhet påvises hos Epiktet og brukes overhodet ikke hos Mark Aurel (Bonhöffer, s. 156). Paulus bruker også uttrykkene «det innvortes menneske» om den høiere side av mennesets vesen (Rm 7, 22; 2 Kr 4, 16; Ef 3, 16), og motsetningen «det innvortes menneske» — «det utvortes menneske» minner om Epiktets bruk av ἔσωθεν og ἔσω for å betegne menneskets indre helligdom hvor guddommen eller demonen bor (Diss. II, 7, 3. 8, 14), og det er mulig at eldre stoikere har anvendt tilsvarende uttrykk, og at Paulus' sprogbruk derved kan være forberedt. Men samtidig må vi merke oss at selve uttrykket «det innvortes menneske» ikke finnes hos Epiktet (Bonhöffer, s. 116 f.). På samme måte forholder det sig med den paulinske motsetning mellem σάρξ på den ene side og νοῦς («det innvortes menneske») eller πνεῦμα på den annen, forsåvidt disse ord er uttrykk for menneskets lavere, syndige og dets høieste natur (Rm 7, 21—25; 2 Kr 7, 1). Ordet σάρξ spiller overhodet ingen rolle i det stoiske system, og når det oftere forekommer hos Epiktet og Mark Aurel, er det på steder hvor der polemiseres mot Epikur, hos hvem det spiller en stor rolle som sete for sanseligheten (Epikt. Dissert. I, 20, 17. 3, 6, II, 22, 19. 23, 20, Mark Aurel IX, 41). Derimot setter også stoikerne en sterk motsetning mellem den sanselige og den åndelige side av menneskets vesen, men de har samtidig også en stolt tro på åndens evne til å seire over den lavere natur og står herved i skarp motsetning til den trelldom under synden som Paulus beskriver for oss Rm 7, 14—25. Derfor kan heller ikke motsetningen hos ham mellem σάρξ og νοῦς skyldes nogen påvirkning fra stoisk side.

Også Paulus' tale om *frihet*, nemlig den indre frihet fra synden,

friheten til å gjøre det gode (Rm 8, 2, se Gl 5, 13—14), og den ytre frihet han skildrer, friheten overfor verdens tilskikkelser (Rm 8, 35—39; 2 Kr 6, 4—10), minner om stoicismen, som jo taler store ord om den vises frihet til å gjøre det gode og til å herske over verden. Men der er på den annen side den forskjell at Paulus forstår noget annet ved det gode enn stoikerne, idet det efter ham ikke består i ufølsom selvbeherskelse, men i medfølende og tjenende kjærlighet efter Jesu eksempel. På den annen side er der den forskjell at Paulus' triumfsanger på steder som Rm 8, 35—39; 2 Kr 6, 4—10 (se 11, 21—33) ikke som de stoiske peristasekataloger er båret av selvtilreds resignasjon og apati, men av ydmyg tillit til Guds uovervinnelige makt og usigelige kjærlighet (Rm 8, 39).

Allerede disse eksempler tør være tilstrekkelige til å vise at om der enn hos Paulus kan tales om en *indirekte* avhengighet av stoicismen, er dog denne avhengighet ikke av reell, men kun av rent formell art, idet han nok kan bruke kjente stoiske ord og uttrykk, men samtidig også gir dem et nytt innhold. Derimot har vi ikke funnet at han nogensinne i sine brever viser sig å være *direkte* avhengig av stoicismen.[1]) Momenter som peristase-, dyds- og udydskatalogene minner riktignok i stilistisk henseende om den kynisk-stoiske diatribe (populærfilosofisk, moraliserende avhandling), og man har hevdet at Paulus bevisst eller ubevisst er avhengig av de stilformer og retoriske uttrykksmåter som var eiendommelige for den (så R. Bultmann i nevnte skrift). En fremragende kjenner av stoicismen som Bonhöffer nekter imidlertid at Paulus i det hele er påvirket av den, og mener at parallellene i stilføring og uttrykksmåte er tatt fra den hellenistiske dagligtales felleseie (ib. 179 f.). Efter vår mening kjenner vi dette felleseie og også den stoiske diatribe på Paulus' tid altfor lite til at man her kan felle en avgjørende dom, og det så meget mer som vi ofte også har stilistiske paralleller i G. T. Hvad det rent formhistoriske hos Paulus angår, vil vi derfor på mange punkter visstnok måtte bli stående ved et *ignoramus et ignorabimus*. Men at han i sine brever ikke direkte og bevisst har gjort tilknytning til den stoiske diatribe, tør fremgå av den prinsipielle stilling han efter 1 Kr 1, 17—25. 2, 1—6 inntok til gresk filosofi og retorikk (se s. 13 f.).

1) Citatene I Kr 15, 33 og Tit 1, 12 kommer ikke i betraktning, da de ikke hitrører fra stoikere.

DEN NORSKE REFORMASJONS RESULTAT

Av Andr. Seierstad.

Vil ein vita kva reformasjonen gav folket vårt, skal ein sjå på resultatet.

Men kor lang tid er det vi skal gjera upp resultatet for? Kor lenge varde reformasjonstida? Det spursmålet må ein fyrst svara på. Ser ein på reformasjonen som ein stuttvarig episode kring året 1537, vert resultatet sjølvsagt magert. Men står det fast at reformasjonsverket gjekk fram gjenom fleire mannsaldrar, vert biletet eit anna. Det er den stille reformasjon som er sjølve reformasjonen.

No skal ein heller ikkje draga reformasjonstida ut i det uendelege. Sjølvsagt kunde ein reint prinsipielt segja som so: Fyrst når alle rester av det som sermerkjer katolisismen er utreinsa, fyrst då er reformasjonsverket fullført. Slike rester fanst det ved slutten av 1600-talet, ein del av desse livde vidare til slutten av 1700-talet, ein del av desse atter til slutten av 1800-talet, kanhende sumt endå eksisterar. Reformasjonstida er i grunnen enno ikkje slutt. Men noko tilsvarande kunde ein segja um heidenskapen og kristningstida. Folkeminne-granskinga har synt at rester frå heidendomen har halde seg fram mot vår tid. Ein kunde då med like stor rett hevda at misjonstida enno varer ved, og at katolisismen aldri har vore skikkeleg innført her i landet. Etterverknader kan vi spora av dei fleste større epokar i vår åndelege historie, men epoken sjølv er ute. Dei rester av katolisismen som har halde seg

til seinare tider, er helst berre stivna former i ord og sed, som lite eller ingenting har med åndsliv å gjera.

Når er då den stille reformasjon gjenomført? Reformasjonen tok til då «Guds ord» kom hit til landet, det heile, fulle Guds ord soleis som Luther forkynte det. Og reformasjonen var fullført då dette Guds ord vart *høyrt* av folket rundt i by og bygd, jamvel i avkrokane. Høyrt, ikkje berre som ein ljod i øyra, men slik at den einskilde var klår over kva det galdt. Høyrt til frelse eller dom.

Fyresetnaden for å kunna høyra evangeliet på ein slik måte er ei elementær innføring i grunnsanningane, i katekismen. I reformasjonstida måtte presten gjeva vaksne og gamle menneske katekisme-upplæring um han skulde nå dei med evangeliet. Det normale er at folk alt frå barne- og ungdomsåra har den turvande elementær-kunnskap. *Så lenge det døyr vaksne menneske utan å ha fått evangelisk katekisme-upplæring, og so lenge det trengst eit vaksen-katekumenat for å nå folk med evangeliet, so lenge varer reformasjonstida.*

Når kom so den tid at forkynninga kunde byggja på barneupplæringa?

Ein kan rekna at dei gamle, katolsk upplærde prestane var i fleirtal til umlag 1550, og fyrst umlag 1570 er det gamle presteskapet heilt burte, — avløyst av prestar med evangelisk skuleupplæring. I denne overgangstida vart det snaudt gjort nokon større framstøyt for evangelisering av folket, idet fyresetnadene var for små både hjå dei som var att av det gamle presteskapet og hjå dei yngre, evangelisk upplærde. Fyrst då latinskulane ut i andre halvparten av 1500-talet kom upp på eit høgare nivå, fekk vi etterhand eit meir handlingsført presteskap. Når det gjeld deknar eller klokkarar, som etter ordinansen skulde driva katekismeundervisning under prestens tilsyn, so er det lite å rekna med dei på 1500-talet og fyrste delen av 1600-talet. Dei beste bispane streva med å få tilsett klokkarar i bygdene, og for Jens Nilssøn tykkjest det ha lukkast tolleg bra. Men stort sett var det i reformasjonstida berre eit fåtal av bygder som hadde klokkar, og mange av dei som gjorde klokkartenest i kyrkja dugde nok ikkje til katekisme-lærarar. So seint som i 1604 segjer dei norske bispane i sitt utkast til norsk kyrkjeordinans: «Emod der er it

Gield som haffuer SogneDegn. Da ere der fempten som ingen haffuer.»[1]) Dei kunde soleis med rette segja på kongens vegner at «der findes en stoer og Wlidelig Mangell vdj Vort Rige Norge paa Sognedegne.»[2]) Kring 1620 melder biskop Glostrup frå Oslo-Hamar bispedøme at «icke tredi partten aff sognene med degne erre forsørgede.»[3]) Fyrst langt utover 1600-talet vart det klokkar i dei fleste bygdene.

Det var då lenge berre presten som kunde hjelpa ungdomen med barnelærdomen. I den tid var Noregs folkemengd berre 1/6 av det ho er no, 3—400 000 menneske i alt, eller snaudt so mange som no bur i dei tri fylke Rogaland, Hordaland, Sogn og Fjordane. Prestane var færre enn no, men ved slutten av 1500-talet var talet på prestane visseleg over halvparten av talet på prestane no. På kvar prest fall det då snaudt tridjeparten av den folkemengd som fell på kvar norsk prest idag. Det var soleis ikkje sers store barneflokkar i kvar bygd å læra upp, men vansken var at dessa flokkane var spreidde over so store vidder. Difor var uppgåva presten hadde urimeleg stor, um enn ikkje overmenneskeleg. Presten var i den tid fri alt det møteliv som vår tid er full av, og administrasjonsarbeidet var minimalt. Til gjengjeld kravde soknebod og privat økonomi ikkje lite tid.

Ogso etter den tid kyrkja fekk tolleg vel-upplærde prestar som sjølv skyna barnelærdomen og makta å leggja han fram for andre, må ein segja at ungdoms-upplæringa stod og fall med bispe- og proste-kontrollen gjenom visitas og katekisasjon. Denne kontroll-katekisasjon stod ikkje serleg høgt på 1500-talet. Jamvel dei mest dugande bispane, Jens Nilssøn, Jørgen Erikssøn, Hans Gaas o. s. b., synest ikkje ha drive det sers langt når det gjeld katekisasjon.

I fyrste luten av 1600-talet finn vi biskopar i ulike landsluter som driv barne- og ungdoms-kunnskapen upp på eit høgare nivå. Isak Grønbech i Trondheim (1596—1617), Nils Paasche i Bergen (1616—1636) og Nils Glostrup i Oslo-Hamar (1617—1639). Ved ymse høve fær prestane pålegg um ikkje å nøgja seg med innøving av katekismen frå preikestolen og prøving av kunnskapen fyre nattverdgonga, men driva øvings-eksaminasjonar med ungdomen.

1) Utkast til en norsk Kirkeordinants, utgivet ved Oluf Kolsrud, Kr.a 1917, s. 51. — 2) Same staden. — 3) Biskop Nils Glostrups Visitatser, Chr.a 1895, s. 122.

Vi har døme på slike pålegg både vestanfjells, nordanfjells og austanfjells.[4]) Det galdt å få ungdomen til å tilegna seg katekismesanningane med forstand. Det kunde berre skje gjenom samtale. Medan dei på 1500-talet visst oftast har nøgd seg med å krevja katekisme-orda utan Luthers forklåring attergjevne ordrett, so ser vi at det på 1600-talet vert lagt vekt på ei verkeleg til-eigning, med studnad i Luthers forklåringer. Glostrup måtte på sin fyrste visitas-runde på Austlandet (1617—21) slå seg til ro når ungdomen kunde segja fram sjølve katekisme-tekstene. Han roser dei som kan dette, men bed samstundes prest og klokkar gå vidare og øva inn Luthers forklåringar med. Ved andre visitas-runden merkar han framgang, og under siste runden, ca. 1633—37, finn han tilstandet relativt ljost. Situasjonen var den at han i 58 kyrkjelydar, d. v. s. i over halvparten av alle soknekall i bispedømet, fann ungdomen vel undervist i dei 5 katekismepartane med forklåringar. Andre stader var tilstandet mindre godt eller usselt. Men det er verdt å merka seg at det slett ikkje alltid var avkrokane som det stod ille til i. Sigdal, Vang i Valdres, Land, Gausdal fær lovord, medan Aker (1626) og Gran (1635) har «rå» ungdom. Frammøtet var ujamt i dei ulike bygdene, og kunnskapen har visseleg vore framsagt mykje på rams. Men lel tykkjest Glostrups visitas-notater syna at det i bispedømet no er skapt eit pedagogisk grunnlag hjå lekfolket for den geistlege forkynning.[5])

Frå Bergens bispedøme finst det eit vitnemål um at det er framgang i kunnskap i denne tid eller nokre år seinare. Biskop Ludvig Munthe skriv soleis i fyreordet til si katekismeforklåring «Guds Ords første Alphabet» 1644:

«Jeg haffuer selff paa adskillige tider oc steder, huor jeg paa mit Embeds Vegne vdi Sticted er forreyst, Vngdomen at offuerhøre oc Kirckerne at visitere, erfaret, mange Gamle oc bedagede deris Klagemaal, huilcke, naarsomheldst de haffue hørt deris Vnge Børns forfremmelse i Catechismo oc Børnelærdom, haffuer de bluedis ved deris egen Vankundighed, beklaget at de icke i deris Vnge Aar med flijd oc aluorlighed er tilholden at Lære det, som de nu

4) Oscar Moe, Katechismus og Katechismusundervisningen fra Reformationen, Theol. Tidsskr. 1891, s. 188 f., Heffermehl, Folkeunderv. i Norge, Kr.a 1913, s. 71, 143, 135 f. — 5) Biskop Nils Glostrups Visitatser i Oslo og Hamar Stifter 1617—1637, utg. ved L. Daae og H. J. Huitfeldt-Kaas, Chr.a 1905. Jfr. Heffermehl, 1. c. 135—141.

maa høre aff deris egne Børn, aff huilcke de aldrende offte maa lade sig vnderuijsze. Oc kand jeg icke GVD nocksom fuldtacke, som Vngdomen her vdi Sticted meestendeelen saa viit haffuer opljust, sønderlig paa de steder, huor Prouisterne oc Sognepræsterne deris kald oc Embede med Tro oc Flijd forretter, at de den gandske Lutheri Catechismum med detz Forklaring veed saa got som paa fingrene, med god forstand at opregne, foruden andre Christelig Spørsmaal, til huilcke de beskeedenlig effter Guds Ord veed at suare.»[6]) Vi ser her at ein stor del av ungdomen i dette bispedøme ikkje berre kan gjeva att Luthers forklåringar «med god forstand», men og veit å svara fritt på andre spursmål under katekisasjonen. Her har vi og eit direkte vitnemål um at *prosten* hadde mykje å segja for eit godt resultat av ungdomsupplæringa.

Korleis tilstandet var i det nordanfjellske er vandare at segja. Anders Arrebo gjev i 1618 eit myrkt bilete av bispedømet når han etter visitas i nokre bygder nær Trondheim segjer at det millom bøndene «neppe var en eneste paa 40 aar og derover som kunde fremsige de 10 bud og stundom Fadervor».[7]) At folk ikkje skulde kunna Fadervår, høyrest urimeleg, då denne bøn vart framsagt fleire gonger i kyrkjegudstenesta, og det ser av ordinansen ut som kyrkjefolket samla framsagde denne bøn etter preika.[8]) Bispane som skreiv utkastet til norsk kyrkjeordinans hadde snaudt teke dette med frå den danske dersom det ikkje hadde vore vanleg skikk at kyrkjefolket bad denne bøn. Gjekk folk i kyrkja, måtte dei med tida læra Fadervår anten dei vilde eller ei, ved å høyra på dei andre. Biskop Arrebo var ny som biskop då han skreiv dette, og domen kan vera forhasta. Det kan vera fleire grunnar til at ein ikkje fær svar av vaksne folk under ein katekisasjon.

Når vi kjem so langt som til biskop Bredal (1643—72), ser vi at det i Trondheim bispedøme vart stillt store krav ved katekisasjonen. Han kravde ikkje berre Luthers forklåringar til dei 5 partane, men og morgon- og kveldbøner, bordbøner, husbøn og kyrkjebøner, hustavla, Børnelærdoms Visitats, o. s. b. Han vilde ha ungdomen delt i klassor etter kunnskapssteget, og kravde at presten

---

6) Munthes Katekismeforklaring udg. af C. P. Caspari, Theol. tidsskr. 1864, s. 89. — 7) Kirkehist. Saml. 2 R III, s. 643. Heffermehl 1. c. c. 79. — 8) Danske Kirkelove ved Rørdam, I, s. 61. Paus's saml. av gl. lover, Bd. 3, s. 470.

skulde føra bok over kvar disippels kunnskap og framgang. Bredal møtte motstand, serleg nordpå, men ikkje mot å læra dei 5 partar med Luthers forklåring. Utan tvil stillte han krava alt for høgt etter den tids nivå. Men når han kunde venta so mykje, og stillte krav som visst ingen bisp sørpå hadde våga å stilla, so kunde tilstandet nordanfjells snaudt vera so mykje låkare enn i dei andre landslutene.[9])

Alt i alt kan ein nok segja at eit effektivt barne-katekumenat er eit faktum i vårt land kring 1630—40-åra. Sjølvsagt kan ein ikkje leggja moderne mål på den upplæringa som vart gjeven. Når eg reknar at dette katekumenat var «effektivt», meiner eg berre at det gav vanleg ungdom tilrekkjelege fyresetnader til å fata den tids vanlege evangelieforkynning.

Etter dette er då reformasjonstida slutt ca. 1630—40, eller umlag 100 år etter ho tok til. Resultatet er då å finna i den tid som fylgjer etter, i ortodoksi-tida. Grensa millom reformasjonstida og ortodoksitida er elles flytande. Og mange av dei drag ortodoksitida har, er å finna tidleg i reformasjonstida.

Resultatet er fyrst og fremst dette at Guds ord vart forkynt og forstått på alle kanter av landet. Det torer og gjelda dei norske i Finnmark, som ikkje vart gløymd av Trondheim-bispen, og som relativt tidleg hadde evangelisk forkynning i sine kyrkjor og korshus. I eit anonymt skrift «om Findmarcken» truleg skrive av ein prest deruppe millom åra 1570 og 1590, vert det sagt at Gud har «aff sinn guddommelig forsiun och naade begafuit denne arme landzende saa faderlig och rigelig vdi alle maade med sit hellige och sallige guddommelig ord, och de høguerdige sacramenter saa pure, rene och clare som nogen tid y Danmarck eller Tyskland, heller nogen anden stedz, och lige saa met hederlig, gudfryctig lerde mennd, som same sit ord vdi sin rette form och regell efther som den hellige bibliske skrift rettlig wduiser, och vdi alle sine puncter och artickler vdaf Guds naade forkynder och wdlegger huer søndag høygtidt och alle hellige dage efther ordinantzens liudelse, som thet sig bør.»[10]) Etter Trondheims-reformatsen av 1589 var det kring dette årstal i Finnmark 12 prestar med i alt 17 kyrkjor og korshus. Millom finnane rådde nok heidendomen,

9) Heff. l. c., s. 143—158.

men finne-området var ikkje so stort som no. Dei indre Finnmarksviddone høyrde dengong ikkje til Noreg.

Den kristendom som vart forkynt her i landet ved slutten av reformasjonstida, må segjast, so vidt vi kjenner til det, å vera solid luthersk. Sjølvsagt er det lett å peika på epigon-drag jamført med den beste forkynning i reformasjonstida, og forma var ofte eit hinder for til-eiginga. Men det verdfullaste ved reformasjonsbodskapen var berga; lov og evangelium kom til sin rett.

Når det spørst om fruktene av denne forkynning er det uråd å gjeva noko fullnøgjande svar, då dette emne er alt for lite granska. Det materiale som idag ligg til rette for ei ålmenn vurdering av tilstandet, tyder på at fruktene ikkje var store. På den andre sida skal ein ikkje av dei mange klagerop over det sedlege tilstand som vi høyrer i reformasjonstida og utover 1600-talet slutta at det var verre en i dei tider då det lite vart klaga. Kravet er stillt høgare, og sjølve klageropa syner at her ikkje råder dødsens svevn.

Når det gjeld lovbrot, synest det ved slutten av reformasjonstida å vera ei avgjort betring. Kor mykje ein kan takka kyrkja for dette og kor mykje av framgangen ein skal tilskriva eit fastare statsstyre og andre faktorar, er ikkje godt å segja.

Til stor signing for det sedlege livet synest det ha vorte at kyrkje og samfundsmakt gjekk saman um å skapa faste rettsreglar på visse livsområde der millomalderen hadde vanta både evne og vilje til å gjenomføra klårt skil millom rett og urett. Medan millomaldaren nærmast hadde set på fatige tiggarar som eit stand som trongst i kristensamfundet for at godtfolk skulde få høve til å gjeva almosor, so såg reformasjonen det som skam for eit kriste land at folk reka rundt med tigging, og tok det som ei kristenplikt å få alle *arbeidsføre* tiggarar til å føda seg sjølv med arbeid, og taka hand um alle *arbeids-uføre* fatige so ingen leid vondt. Dette kalla på individuell kontroll med dei fatige, og dei fyrste upptak til den nye tids fatigrøkt vart skapt: registrering av dei fatige og effektiv hjelp til dei som verkeleg trong det. Byane skulde halda fatigforstandarar som førde tilsyn. Kvar bygd skulde syta for sine. Kommisjonen som skapte Trondheims-reformatsen, til-

10) Hist.-topogr. Skrifter om Norge og norske Landsdele, forf. i Norge i det 16de Aarh., Udg. ved Gustav Storm, Chr.a 1895, s. 227.

ordna i Nord-Noreg 4 menn i kvar bygd som saman med presten skulde føra bok over dei fatige og taka upp kollekt til dei under gudstenesta. Vi veit ikkje kor vidt denne ordning vart gjenomført, men frå ingen annan lut av landet finst det so mange meldingar um kyrkjekollektar til dei fatige på 1600-talet som frå Nord-Noreg. Elles var det mest i byane det vart gjort noko effektivt for dei fatige. Hospital vart reorganisera eller nyskipa, gåvor vart innsamla. I bygdene vart det mykje ved det gamle med fatigflytjing og friviljug hjelp. Bondeluten gjekk tapt. Etterkvart kom ordninga med «stodderfogder» som skulde verja bygda mot det rekande internasjonale proletariatet som krigane fostra i stor mengd.

Når det gjeld utuktssynder, fekk Fredrik II' ekteskapsordinans av 1582 og innskjerpinga av denne lov for Noreg mykje å segja for eit betre tilstand. Etter tidlegare rådande rett som skreiv seg frå millomalderen, kunde det med rette råda ulike meiningar um eit par som var vitnefast trulova og livde ihop, verkeleg var ektefolk eller dei livde i eit syndigt usedlegt samhøve når dei ikkje var vigde framfyre kyrkjedøra etter tri gongers lysning.[11]) Mykje sedløysa kunde løyna seg under so uklåre rettshøve. Ekteskapsordinansen av 1582 fastsette som lov at ingen vart ektefolk utan truloving *ved presten* i 5 vitnes nærvære. Ekteskap kunde ikkje verta skipa utan medverknad av kyrkja, og det vanlege vart no både truloving, lysing og vigsle ved presten.

Frå det store forfall i religiøsitet og sedlegdom som sermerker slutten av millomalderen og den fyrste tida etter 1537 gjenomgjekk vårt folk ein tydeleg framgang, serleg i Kristian IV' tidsalder. Likevel var det på 1600-talet eit stort mishøve millom kristelig kunnskap og overtyding på den eine sida og kristeleg livsførsle på den andre. Fåren ved den einsidige uppsedings-kristendom utan samtidige vekkjingar er den at livet so lett vert liggjande etter i høve til forkynninga. Som det tok lang tid fyrr den reformatoriske forkynning nådde fram til heile folket, so tok det og lang tid fyrr denne forkynning sette avgjerande merke på dagleglivet. Men reformasjonen verka stendig vidare i folket og vart djupaste orsak til dei store religiøse folkerørslone som seinare kom.

11) Jfr. Norske Herredags-Dombøger 1 R. I s. 63 f.

EPANORTHOMATA

SVAR TIL PASTOR CARL FR. WISLØFF

Av Ivar P. Seierstad.[1])

Det er tre ting jeg kjenner trang til å takke Carl Fr. Wisløff for. Først for at han er kommet frem med sin kritikk. All teologi — også min — trenger kritisk bevåkenhet. Dernæst må jeg takke for at han har valgt et forum for sin kritikk som har forutsetning for å kunne opfatte en teologisk drøftelse riktig for begge parters vedkommende. Og til sist takker jeg for at han — til tross for det inntrykk han har fått av tonen i mitt foredrag — selv har fremført sin kritikk i en sindig og saklig form.

Jeg tror dog å måtte si at det beklagelige inntrykk han har fått av tonen i min artikkel beror på nogen feiltagelse av hvad der virkelig ligger i mine referater og vurderinger.

For det første har jeg utelukkende beskjeftiget mig med et saklig innhold, med forskjellig teologisk syn og mening. Der finnes ingen steds noget av personlig anfassende art. Det er ikke tilfelle at jeg anviser nogen plass blandt tyrker og mormoner. Det er utelukkende visse bibel- og bekjennelsesfremmede *fornuftslutninger*, rasjonale konstruksjoner jeg hevder hører hjemme blandt tyrker og mormoner. Og det er noget annet. Når salmisten ber: «La alt hvad hedensk er hos mig forsvinne!» har han ikke dermed plasert sin person blandt hedninger. *Tvert imot!*

Jeg må be om at man nøie vil holde sig for øie hvad mine uttalelser gjelder. De gjelder utelukkende de saklige opfatninger slik som jeg har karakterisert dem i sammenhengen.

1) Svar til W. Möller må utstå på grunn av plassmangel.

Dernæst må jeg bemerke: Om det fremgår at jeg anser opfatninger jeg har referert fra Möller for å være uholdbare, kan jeg ikke forstå at det kan innebære nogen *hån*. Når Wisløff sier at jeg håner Möller fordi denne sier om Jesus og apostlene at de er de virkelig sakkyndige også i de litterær-kritiske spørsmål, må jeg be leserne slå op på side 182 i forrige årgang, og se efter om de der kan finne spor av sådan hån. Jeg har gitt et nøkternt saklig referat av Möllers mening, uten å knytte nogen bemerkninger hverken av den ene eller annen art til M.s ord. Føler nogen sig genert over Möllers ord, kan det ikke legges mig til last. Likeså må jeg be leserne slå op på side 183 og se efter om de der eller annet steds kan finne nogen av de «mange hånende ord» som Wisløff har funnet. Endelig kan jeg henvise til Wilhelm Möllers replikk i forrige nummer. Skjønt han er meget vår av sig, har han ikke bebreidet mig noget i denne retning, undtagen det at jeg refererte og delvis sluttet mig til Hempels uttalelse. Han anerkjenner uttrykkelig «freundlichere Momente» i min bedømmelse av hans bok.

Også for en teolog ved Menighetsfakultetet må det være tillatt å gi et klart og skarpt uttrykk for saklige forskjeller i opfatning og forståelse, når alt av personlig art holdes utenfor. Men jeg er klar over at jeg nok kan trenge mere saktmodighet, varsomhet og visdom, når slike spørsmål kommer til forhandling, når selv en teolog har kunnet føle mine uttalelser slik som W. har gjort det. For så vidt er jeg takknemlig for hans kritikk også på dette punkt.

At min artikkel hovedsakelig går ut på å avgrense den positive teologis syn på Det gamle testamentes inspirasjon og på de gammeltestamentlige innledningsspørsmål overfor 1600-tallets dogmatiske konstruksjoner og overfor nyere fundamentaliserende opfatninger, skyldes ikke nogen trang eller tendens hos mig. Det representerer alene en imøtegåelse av et ønske fra studentene ved Menighetsfakultetet. Det hadde en rent aktuell foranledning. At min artikkel ikke betegner nogen forandring i frontlinjen overfor den liberale teologi, turde mine artikler i «Norsk kirkeblad» 1937 nr. 25 og 1938 nr. 3 og 4 til overflod komme til å overbevise enhver positiv leser om.

Jeg skjønner ikke hvordan W. kan ha lest s. 165 hos mig, når

han finner sig foranlediget til å komme med den kritisk utfyllende kommentar til det avsnitt han citerer, at Ordet helt og holdent er apriorisk i forhold til troen. (Jeg forutsetter at leserne har W.s fremstilling ved siden når de gjennemgår dette, så sparer jeg plass til gjengivelser.) I det lange avsnitt like forut taler jeg om den eiendommelig skapende kraft hvormed Skriften formår å gi sig selv en absolutt autoritativ stilling i den troende menighet og hos den enkelte. Bibelens autoritetskrav skriver sig selv inn i hjertet — vår underordning bæres oppe av en tilskyndelse og trang som Skriften selv fremkaller. Og umiddelbart *efter* det avsnitt W. citerer, sier jeg: Det er Ordet selv som skaper denne stilling til Bibelen. Men vi må *la* Ordet skape denne stilling hos oss. — — Jeg skjønner virkelig ikke hvordan jeg på en mere tydelig og eftertrykkelig måte skulde få gitt uttrykk for det forhold mellem Skriften og troen som både W. og jeg deler, og som vi vel begge kan takke Hallesby for å ha bragt til full *teologisk* bevissthet hos oss.

Og når jeg i min artikkel så sterkt hadde understreket at Skriften *er* Guds ord, ikke bare et vidnesbyrd *om* Guds ord, og hevdet at inspirasjonen — for de åndelige tings vedkommende — utstrekker sig like til valget av de ord hvormed saken skulde utsies, er det ingen grunn til å anta at ikke jeg — så vel som alle mine teologiske lærefedre — skulde henge like fast ved «die buchstabischen Worte im Buch» som W. gjør efter Luthers forbillede. Jeg har sterkt betonet at intet kan rokke den «ubetingede tillit og underordning som Skriften selv gjør krav på og selv skaper hos de troende i de ting som angår kristelig tro, liv og lære». Det er *denne* stilling til Skriften Menighetsfakultetet har hevdet, og som vi menneskelig talt kan takke for at Guds ord og evangelium blir forkynt så klart og rent i vår norske kirke som tilfelle er idag.

W. synes imidlertid å mene at vi ikke med teologisk konsekvens *kan* stå i dette forhold til «die buchstabischen Worte im Schrift», med mindre vi lærer at Skriften også i alt som går inn under almindelig historiske, geografiske, kosmologiske naturhistoriske og litteraturhistoriske anskuelser har den samme guddommelige ufeilbarlighet.

Men da miskjenner han sitt eget utgangspunkt, at det Ordet

som kommer *til oss,* og at vi forvisses om dette Ords guddommelighet i og med at det ved Den hellige ånds vidnesbyrd erfares som Guds ord til frelse for oss personlig. Denne forvissning om Ordet er *hele veien knyttet til Ordet selv.* Av den grunnleggende forvissning om det frelsende evangeliums guddommelighet og ufeilbarlighet fødes ikke en umiddelbar forvissning om at Skriften er ufeilbarlig også når det et steds heter at det var David som drepte Goliat, et annet steds Elchanan fra Betlehem. Eller når den et steds (i Acta 7) lar Tarak være død før Abraham flyttet til Kanaan, mens han efter genealogien i G. T. først døde en 60—70 år efterpå.

W. overvurderer bærevidden av sitt utgangspunkt på en måte som bringer ham i strid både med Skriftens faktiske beskaffenhet og med den kristelige erfaring hos dem som er blitt opmerksom på denne siden ved Bibelen. Det er en kjensgjerning at *de* troende teologer og legfolk som har fått se at Skriften ikke har guddommelig ufeilbarhet på de områder som ikke influerer på Skriftens funksjon som guddommelig og ufeilbarlig kilde og norm for den tro, det liv og den lære som hører hjemme i Guds menighet, har holdt likeså trolig og urokkelig fast på Skriftens autoritet som Guds ord som nogen annen, og Gud har latt dem se rikere frukter av sin teologi og forkynnelse enn mange fundamentalister har fått se i sine respektive hjemland.

Når W. identifiserer min artikkel med Menighetsfakultetets teologi, må jeg gjøre opmerksom på at jeg for min del kun har ment å være i overensstemmelse med den prinsipielle stilling til Skriften som Menighetsfakultetet alltid har inntatt. Min tilrettelegning og utformning av enkelthetene i mitt fag står selvsagt utelukkende for min egen regning og risiko.

Det som nøder W. til å hevde at G. T. har guddommelig autoritet og ufeilbarhet også i rent naturhistoriske, geografiske og andre historiske og timelige ting, er ikke den visshet som Skriften selv har gitt ham, men det er den ting at han føler hans egen tro på Skriftens karakter som Guds ord og på Bibelens sannhet vilde komme i fare dersom han skulde medgi nogen feil på noget område. Og den faren tror han da består også for de fleste andre. Det er sikkert at denne fare er en kjensgjerning. Men den forsvin-

ner når en troende kristen blir forløst fra det uriktige og ubibelske i det scholastisk-ortodokse og fundamentalistiske syn på inspirasjonens modus.

Når det gjelder den forskjellige stillingen til formuleringen: «Hvert ord i G. T. er Guds ord», forekommer det mig at den *saklige* forskjell mellem W. og mig ikke er så rent stor. Jeg har innrømmet at det er mulig å legge en slik mening *inn* i utsagnet at det kan forsvares. Når jeg for min del ikke har funnet å kunne bruke den, er det fordi den står i strid med G. T.s egen måte å se det på, og fordi det kan villede mennesker til å ta et hvilket som helst bruddstykke av Skriften til lys og lykte for sig, uten å gi akt på om det også i en slik løsrevet form virkelig gir uttrykk for det som Gud har villet si sitt folk og sin menighet. Jeg har hevdet at også det som vi ikke uten videre kan henføre direkte til Den hellige ånd, tjener Guds hensikt med Bibelen: å gjøre vis til frelse og å gjøre gudsmennesket fullkomment. Alt slikt kan sies å være Guds ord i indirekte forstand, når vi forstår den funksjon det har innenfor Bibelens meningsenhet og i relasjon til Bibelens centrum Jesus Kristus. Se T. K. K. 1937, s. 172.

Hevdelsen av en kvantitativ likemessig guddommelig autoritet for hvert ord fra perm til perm i Bibelen, vilde gjøre Den hellige ånd ansvarlig for de steder hvod der for all erkjennelse som ikke fungerer fundamentalistisk, foreligger uforenlige oplysninger. Det medfører anfektelser og sjelefare for dem som ikke kjenner noget annet bibelsyn, og gir Bibelens fiender et lett spill når det gjelder å rive ned troen på Bibelen som Guds ord hos mengden.

En strengt konservativ, bibeltro mann, tidligere misjonær, fortalte mig at han hadde måttet legge bort alle fundamentalistiske bøker. «Var det noget som kunde få mig bort fra min barnetro, så måtte det være fundamentalismen,» sa han.

Med hele den bibel- og bekjennelsestro teologi i den nyere tid har jeg fremholdt den opfatning at de forestillinger vi i G. T. kan møte om profanhistoriske, kosmologiske, astronomiske og naturvidenskapelige forhold og tilganger ikke går inn under selve den overnaturlige åpenbaring på en slik måte at de er av guddommelig autoritativ art og forplikter oss til å ha de samme opfatninger

Det kan forekomme tilfelle da vi kjenner oss nødt til å tenke anderledes om den innenverdslige naturhistoriske, geografiske eller historiske virkelighet.

Men man gjør både G. T. og den positive teologi urett, dersom man fremstiller det så at konsekvensen av vår opfatning er at G. T. på sine steder ikke taler «sant» eller endog «lügt». Å si at G. T. ikke taler sant, for det om Åpenbaringen — som følge av Guds pedagogiske visdom og kjærlighet — møter oss i en eller annen sammenheng med en svunnen tids verdensbillede, som vi mener ikke i ett og alt svarer til virkeligheten — vilde være like urimelig og forståelsesløst som å si at Luther løi da han skrev det bekjente brev om himmelen til sin sønn Hans. Luther skrev ikke usannhet da han søkte å gjøre den kristelige tro om himmelen levende for barnet, under anvendelse av slike forestillinger som barnet kunde fatte.

Det er så langt fra at jeg kunde falle på å opfatte det verdensbillede som leilighetsvis kommer frem i G. T. som en «Fehler . . . im Charakter der Bibel» (Möller T. T. K. 1937, s. 245) at jeg tvert imot bedømmer det som uttrykk for Guds troskap og visdom. Han har gitt oss en åpenbaring som kan fattes av alle umyndige på alle kulturtrin gjennem alle tider. *Feilen* ligger *ikke* i Bibelens karakter, men utelukkende hos de mennesker som ikke kan forsone sig med Guds pedagogiske visdom slik som Bibelen vidner om den ved sin beskaffenhet, og ikke kan forstå at Gud kunde tale *sant* til en barnlig slekt, med mindre han talte slik at videnskapsmennene flere tusen år senere kunde finne bekreftelse på sine opdagelser på områder hvor Gud slett ikke hadde til hensikt å gi nogen overnaturlig åpenbaring, men som han efter sitt eget ord har overlatt den menneskelige ånd å utforske. Jeg mener det var vesentlig andre ting Gud hadde å tale med den falne, syndige slekt om både i den gamle og den nye pakts tid.

Det beror på en miskjennelse av åpenbaringens vesen, når man mener at Gud ikke kunde gi oss den frelsende sannhet i sitt Ord, uten at de menneskelige uttrykksmidler og fremstillingsmidler for Ordet i enhver henseende var kongruente med alle sider ved den innenverdslige virkelighet.

Så vidt vi kan føle og forstå blir Jesu lignelse om sennepskornet

like usvikelige og sanne ord av Jesus, om vi tror at botanikerne kan ha rett når de sier at det nok finnes frø som er mindre enn sennepskornet (Mt 13, 31 ff.). Jesus har benyttet det minste frø som jødene kjente og vanlig brukte som eksempel på et ørsmått legeme, til å anskueliggjøre en side ved himmelriket. Sannheten og tilforlateligheten i Jesu ord om himmelriket blir ikke i minste måte berørt av spørsmålet om hvilket frø der i naturvidenskapelig henseende er det minste. For det var jo ikke det Jesus vilde åpenbare med sin lignelse.

Om Jesus i sin lignelse hadde benyttet sig av et frø som naturvidenskapen om 2000 år vilde holde for det minste, vilde det ha vært en stor hindring for disiplenes forståelse av den guddommelige sannhet som Jesus vilde åpenbare. Men at han benyttet det frø som samtiden kjente som det minste, var ingen hindring eller belastning for forkynnelsens guddommelige sannhet, og er det heller ikke for oss. Gud kunde i sin åpenbaring og i Skriften gi oss sitt evig sanne ord, uten å rense dets menneskelige drakt for den menneskelige begrensning på rent naturvidenskapelig, geografisk, historisk og litteraturhistorisk område.

Dersom nogen ikke er i stand til å se annet enn «beroligende forklaringer» i dette, er det ikke nogen råd med det. Vi ser det som noget der henger sammen med selve åpenbaringens vesen. Og jeg vet av egen erfaring i religionsundervisning i en skole med troende ungdom (diakonelever) at det ikke svekker tilliten til Bibelens sannhet og bruken av den som Guds ord, men frigjør til mer frimodig bruk, og styrker overfor angrep fra vantroen, når en har fått se det slik.

Den som hevder at G. T. har forpliktende karakter også når det gjelder utsagn av den art jeg nu har nevnt, må være klar over konsekvensen av det. Han må blandt annet tro at hans avdøde slekt lever sitt liv efter døden i et dødsrike som i geografisk-fysisk forstand befinner sig mer eller mindre dypt under jordskorpen vi går på. Han må tro at havstrømmene går inn under jordskiven, og han får en svær påkjenning overfor de nokså forskjelligartede opfatninger som kommer til orde, enten han går i gang med å harmonisere dem eller han går utenom vanskelighetene som uutgrundelige hemmeligheter.

Det er ikke berettiget å fremstille det som om den positive teologis opfatning av Skriftens menneskelige side gjorde denne «identisk med upålitelighet».

Også på de områder hvor den guddommelige inspirasjon ikke har løftet dem ut over den menneskelige begrensning, møter vi i G. T. en troskap og en pålitelighet i overleveringen som går langt ut over hvad vi ellers kjenner fra gamle skrifter. Vi møter en skarp iakttagelse av naturen og menneskelivet, en forbausende sikker erindring om historiske og arkeologiske data i lengst forsvunne tider. Hadde jeg fått høve til å trekke denne siden ved G. T. frem i offentlig foredrag først, vilde man vel på et visst venstrehold ha utskreket mig for fundamentalist, selv om jeg hadde kunnet underbygge alt med konkrete påvisninger.

Stoffet i G. T. er formidlet ved mange navngitte og ikke-navngitte mennesker. Der er en mangfoldighet av vidner og vidnesbyrd. Og vi kan trygt si at de har talt og vidnet med den skjerpede sannhetssans og sannhetsvilje som skapes under innvirkningen av Israels hellige Gud.

Men for så vidt som de ikke i åpenbaringens medfør blev løftet ut over det menneskeliges begrensning, utviser deres fremstilling av forhold og tildragelser i tidens og rummets verden de samme eiendommeligheter som all annen overlevering og fremstilling.

Det er en almenmenneskelig psykologisk foreteelse at to eller flere vidner ikke er i stand til å opfatte alle momenter i en begivenhet eller beretning nøiaktig på samme måte eller gjengi dem i nøiaktig samme form. At visse ujevnheter og uoverensstemmelser får plass i et mer komplisert overleveringsstoff, hører til all levende tradisjons natur. Og berører på ingen måte de overlevende personers pålitelighet eller sannferdighet.

Hvis W. og hans meningsfeller måtte vidne i retten om nogen mer kompliserte tildragelser som lå litt tilbake i tiden, vilde der uvegerlig bli betydelige differenser og høist sannsynlig også uforenlige momenter i vidneprovene, så retten blev nødt til å anta at ett og annet ikke kunde stemme med virkeligheten. Efter hvad vi nu vet om vidneutsagnenes psykologi kan vi trygt anta dette. Men jeg antar at W. vilde føle det urettferdig om nogen av den grunn vilde si at han hadde talt usant, eller endog løiet. Jeg må derfor

be W. overveie om det er rett og riktig å variere min avstandtagen fra vendingen: Hvert ord er Guds ord, med gjengivelsen «ikke hvert ord i den (Bibelen) er *sant*». Det er et uttrykk som en rett forstående teolog aldri vil kunne bruke.

Den mann som fremfor andre synes å ha gitt norske teologer mot til å hevde at hele G. T. ord for ord er inngitt av Gud, uten feil i nogen henseende, synes selv ikke å ta dette så alvorlig som han burde. Möller sier at Jes 2, 2 ff. har Jesaja egenhendig optatt i sin bok fra en eldre profet. Og dog står det i v. 1 med klare og rene ord: «Det ord som Jesaja, Amoz's sønn, mottok i et syn om Juda og Jerusalem.» Hvis hvert ord i G. T. er Guds ord, da kan ingen brist i evnen til å fastholde det objektivt riktige anføres til vern om den subjektive sannferdighet og tilforlatelighet. Derfor blir dette virkelig å gjøre Guds ord til usannhet.

Men man sluker jo så gjerne kamelen, bare man kan få avsilt *myggen*.

Möllers utflukt i svaret til mig er en god prøve på med hvilken «Gewandtheit» man formår å gli forbi de mest håndgripelige ting i teksten. Hvis W. vil studere den eksegese fundamentalistene driver og *må* drive for å harmonisere utsagnene i G. T., så vil han snart få se hvor meget «die buchstabischen Worte im Buch» betyr for det bibelsyn han gjør sig til talsmann for. (Se den treffende uttalelse av L. Aalen i T. K. K. 1937, s. 219 f.)

Dogmatisk sett burde W. tillate mig den samme frihet overfor en innledningsformel i Pentatevken, som hans autoritet Möller tillater sig i profetskriftene Jesaja og Mika. Min behandling av de direkte vidnesbyrd i forhold til de indirekte (ang. tekstenes litterære genesis) er for øvrig ikke fullt så eiendommelig som den har forekommet W.

Først må jeg efterlyse pentatevkens direkte vidnesbyrd om å være forfattet av Moses. W. har forsømt å gjøre oss bekjent med dem. De steder i Dt. som kunde komme i betraktning, måtte der i tilfelle føres eksegetisk bevis for gjaldt pentatevken som helhet. Der foreligger ikke noget direkte vidnesbyrd *mot* den opfatning at forskjellige lover og bud som Moses nedtegnet kan være blitt forenet og samarbeidet med de lover som Gud gav Israel i senere tider. Josva 24, 26 som forteller at Josva i Sikem førte inn de

forskrifter og domsregler han gav i sefær-torat-ælohim, taler direkte *for* vår opfatning. Når det altså efter dette direkte og mangfoldige indirekte vidnesbyrd forholder sig slik at senere lovgivning kunde bli knyttet til den eldre, sammenføiet med og innarbeidet i den eldre lovgivning, vil man forstå at vi ikke kan urgere innledende ord som de W. anfører fra Lev 19, 1 og 25, 1 som bevis for at alle de lovord som innfattes av slike innledningsog avslutningsformler, alle sammen slik som de nu er ordnet og formet er meddelt mannen Moses og ført i pennen av ham. I mitt foredrag har jeg fremholdt hvordan all lovgivning i Israel efter israelitisk tankegang med rette kunde anskues og blev anskuet som mosaisk. T. T. K. 1937, s. 185—187. Når alt er blitt samlet i et stort verk «Mose lov» er det uttrykk for en selvfølgelig anskuelse og tankegang hos dem som tok vare på arven fra fortiden. At pentatevken «har fått Mose navn på sig som en etikett — efterpå» (W.) er ikke så ille som W. synes å føle det. Josva-boken og Samuels-bøkene har også fått sine navn på sig efterpå, uten at nogen har følt sig generт over det. W. vil sikkert heller ikke hevde at Samuel er forfatter til de bøker som bærer hans navn.

Når det innenfor dette store lovkorpus står fortalt at Moses fikk befaling til å skrive og at han også tok og skrev op visse ting, er det sikkerlig i samsvar med virkeligheten. Men ved almindelig historisk-grammatisk eksegese lar det sig ikke fra disse stedene føre noget bevis for at Moses har skrevet lovverket slik som det nu foreligger.

Den måten hvorpå W. anvender nytestamentlige steder til støtte for sin opfatning, er noget for enkel. Den ting at budene i hellighetsloven (så vel som i G. T. i det hele) visselig var Herrens bud til sitt folk, likeså vel som det Paulus i 1 Kor 14, 37 sier var Herrens bud til menigheten, kan ikke anføres som bevis for at budene i hellighetsloven eller annet steds alle er formidlet av mannen Moses. Og av 1 Tess 2, 13 og 1 Kor 14, 37 kan ikke utledes noget bevis for at alle de som blev betrodd den opgave å ta vare på arven fra fortiden også i sin anordning av stoffet, i sin henføring av det til forskjellige personer og tider fikk overnaturlig evne til en historisk og saklig differensiering som ingen betydning

hadde for den opgave som den gammeltestamentlige kanon hadde i den gamle pakt og skulde få i den nye pakts menighet.

Det fremgår tydelig at en slik historisk og saklig differensiering som vår vesterlandske geometrisk-statisk strukturerte tenkning er så hungrig efter, slett ikke har ligget i åpenbaringens interesse. Tenk bare på profetenes fremtidssyner, hvordan de forskjellige etapper og epoker i det eskjatologiske doms- og frelsesdrama kan skues i ett — uten at dette forhold gjør det minste skår i disse fremtidssyners og fremtidsutsagns guddommelige sannhet. De har fått eller får sin opfyllelse i den organisk-dynamiske virkelighet som heter *Guds rike,* i en skapt verden.

Men slik forholder det sig ikke bare med det profetiske *fremblikk* i åpenbaringshistorien. Slik forholder det sig også med det profetiske *tilbakeblikk* i den. Når det som i nogen grad har vært fordelt over flere trin i åpenbaringshistorien skues sammen i ett i én stor og mektig åpenbaringsepoke i fortiden, f. eks. den mosaiske, ligger det formelt helt på linje med det profetiske *fremblikks* karakter.

Det er bare ved en mangelfull innforlivelse i den bibelske åpenbarings utfoldelses- og fremstillingsform man anfektes ved dette forhold. Bare en miskjennelse av den bibelske åpenbarings intensjon kan opfatte en påpeken av dette som om man mente at der var en «feil i Bibelens karakter». Nei, feilen ligger ikke i Skriften, men utelukkende hos dem som forlanger at den skal være i overensstemmelse med den vesterlandske ratios krav om historisk og saklig formal-skjematisk differensiering. Og hvis ikke den er det, så sier man: Bibelen taler ikke *sant!* — Hvilke resultater denne tankegang fører til når den står i *vantroens* tjeneste, kan man studere i den diabolske bok av Friedr. Delitzsch, Die grosse Taüschung, 1921. Og hvilke kunster og uhyrligheter tankegangen fører til når *troen* mener å måtte ta den i sitt sold, kan man studere hos fundamentalistene.

Hvor fjernt slikt har ligget også for de nytestamentlige forfattere, ser vi bl. a. av det forhold at evangelistene leilighetsvis kan samle en hel del beslektet stoff på ett sted, og innledningsvis knytte det til en bestemt situasjon, mens en sammenligning mel-

lem dem viser at et slikt kompleks kan inneholde stoff som er talt ved forskjellige anledninger. Bare den som ikke kan forsone sig med de bibelske forfatteres intensjon, tenkning og fremstillingsform kan finne noget «usant» eller diffamerende i et slikt forhold.

Så sant man stiller sig saklig forstående til dette som jeg hadde fremholdt allerede i mitt foredrag, og her nu noget mer utførlig, vil vel de fleste kunne innrømme at det er uberettiget å tillegge min opfatning av Mosebøkenes litterære beskaffenhet den konsekvens: at ikke alt i Bibelen er *sant,* eller at Bibelen ikke overalt er å stole på som Guds ord.

Dersom nogen i det jeg har fremført ikke er i stand til å se annet enn «beroligende forklaringer» og «pinlig forlegenhetsutvei» er det best å stille videre forhandlinger i bero med den nøkterne konstatering at vi mennesker er forskjellige.

Nu er det ganske visst slik at ikke all slags litterærkritikk er forenlig med Skriftens sannhetskarakter og dignitet som Guds ord. Som exemplum instar omnium nevner jeg Wellhausens hypotese om Devteronomiums tilblivelse. Jeg har da også i mitt foredrag tatt uttrykkelige og sterke forbehold. For å undgå all misforståelse i fremtiden vil jeg minne om at jeg i mitt foredrag hevdet: «Efter min opfatning foreligger der fra nyere tid ikke nogen innledning til G. T. som kan sies å gjøre fyldest for de krav som må stilles, om disiplinen skal kunne hevdes som en på en gang *historisk* og *teologisk* disiplin.» (Forelesninger og orienteringer ut fra positivt grunnsyn er holdt utenfor. Jeg hadde de mer inngående undersøkelser og fremstillinger for øie.) Ingen må derfor identifisere min opfatning av G. T. med Sellins eller andres innledninger til G. T. (Dette har W. heller ikke gjort, men andre kunde falle på det.) Jeg tar bare ansvaret for det som jeg selv har gjennemarbeidet og uttalt mig om.

Enhver som kjenner litt til granskningen på området utenfor sin egen retning, vet at situasjonen i den gammeltestamentlige innledningsvidenskap idag minner ikke så lite om russerne som driver på isflaket. Det er bare den forskjell at gruppene driver på hvert sitt flak. Likheten består i at de alle kan gjøre videnskapelige observasjoner av blivende verd, selv om standpunktene skifter.

Hovedstrømningen går i en retning som vil gjøre det lettere for den kommende generasjon av teologer å komme igjennem litterærkritikkens kolde farvann med et uskadt og styrket praktisk-kristelig forhold til den gammeltestamentlige delen av sin bibel.

Den eldre litterærkritikk var ikke bare bundet av evolusjonsdogmet. Den hadde også liten forståelse for den sosiologiske og sjelelige verden som G. T. efter sin menneskelige side hører sammen med. Den senere granskning har i en ganske annen grad lært oss å forstå og bedømme de gammeltestamentlige forfattere og den gammeltestamentlige overlevering ut fra deres egne forutsetninger. Og vi skal merke oss vel: De granskere som har gjort sig fortjent her, har ikke vært innstillet på å søke «beroligende forklaringer» eller utveier av en pinlig forlegenhetssituasjon. Det garanterer deres rendyrkede profanvidenskapelige innstilling. Likevel vil det lys granskningen har kunnet kaste over det åndelige og kulturelle liv som var det jordiske moderskjød for den overnaturlige åpenbaring, kunne bringe en likeså betydningsfull rettferdiggjørelse av G. T. på det litterære område, som arkeologien allerede har bragt på det historiske område.

Ikke så å forstå at der er utsikt til å komme tilbake til de tradisjonelle opfatninger som utformet sig i senjødedommen. Og heller ikke innholdsmessig vil den fundamentalistiske opfatning ha utsikt til å slå igjennem, som om der ikke kunde foreligge uoverensstemmelser og motsigelser av den art jeg før har talt om. Men det vil bli mer og mer klart at det heller ikke for en inntrengende litterær analyse — så sant den er båret av innsikt i stoffets egne åndshistoriske forutsetninger — ter sig noget som er uforenlig med Skriftens dignitet som Guds ord i enestående forstand.

Med hensyn til hvad jeg forstår med «indirekte vidnesbyrd» er W. kommet til å lese mig for lite omhyggelig. Det er hverken andres eller egne litterærkritiske «resultater» jeg anser for Bibelens selvvidnesbyrd (se W. s. 249). Det er alene de formale og innholdsmessige eiendommeligheter skriftene utviser som er deres selvvidnesbyrd. (Talen er her om de indirekte sådanne). Disse eiendommeligheter kan vi enten overse eller bortforklare slik som fundamentalistene gjør, eller vi kan åpne oss for deres tale, og søke å gi rum for den i vår forståelse av de litterære sammen-

henger. Hvilken utvei man velger, beror dels på den faglige innsikt i materiene, dels på den retning erkjennelsen får frihet til å fungere i.

Også når det gjelder *trosinnholdet* er W. nødt til å la enkelte vidnesbyrd i Skriften *overveie* andre. Han må f. eks. la de nytestamentlige vidnesbyrd om menneskets karakter og skjebne ved døden i forhold til dyrenes, overveie det pessimistiske utsagn som vi har av Prekeren 3, 18—20. Så skulde det heller ikke være mer betenkelig om vi i *rent formale litterære spørsmål* ser oss nødt til blandt flere vidnesbyrd å la enkelte overveie andre.

W. har funnet det «litt pussig når nogen vil ta Luther til inntekt for det syn at Bibelens oplysninger om naturhistoriske forhold ikke har forpliktende karakter!» Det pussige ligger imidlertid utelukkende på Wisløffs side, idet jeg ikke på nogen som helst måte har tatt Luther til inntekt for et slikt syn. Og jeg kjenner heller ikke nogen annen som har gjort det. Man kan få til meget rart når man ikke har tid til å lese ordentlig det man vil polemisere mot.

Hvad min bruk av Luther angår, vil en opmerksom leser lett se at jeg ikke har sagt annet enn det som nøiaktig svarer til Luthers syn. Skjønt jeg kjente Luther-ord som vilde passet utmerket for mig, og som andre positive teologer hadde brukt, utviste jeg den kritiske forsiktighet å la dem være ubenyttet, *før* Steinleins artikkel forelå for mig.

Når ett av mine Luther-citat lar det komme frem at Luther betegner de gode tanker som de senere forfattere fikk under lesningen av de eldre forfatteres skrifter, både som *deres* tanker, og som *inngitt av Den hellige ånd,* kommer Luthers bibelsyn klart til uttrykk. Mine Luther-citater vil ingen kunde rokke ved, og de stadfester fullt ut det som jeg har anført dem som bevis for. Mer kan man ikke forlange. Da mitt emne jo ikke gikk ut på å fremstille alle sider ved Luthers skriftsyn, falt det mig ikke inn å gi de videre oplysninger som W. bebreider mig ikke å ha gitt. De vilde ikke ha kunnet modifisert noget ved den anførte skriftopfatning: p. d. e. s. *forfatternes gode tanker,* p. d. a. s. *inngivne av Ånden.* Når jeg ikke nevnte noget om at Luther anså G. T. for å være forpliktende på naturhistorisk område, er grunnen sannsyn-

ligvis den at jeg aldri hadde møtt noget menneske som delte Luthers opfatning her. Gjør W. selv det? Ikke engang den katolske kirke, hvis dogmer om Skriften står den fundamentalistiske opfatning nærmest, anser G. T. for å være autoritativt på dette område.

Er det meningen å kreve at *Menighetsfakultetet* skal akseptere dette nye dogme?

Jeg slutter mig helt til W.s anbefaling av Steinleins artikkel: «Luther und das Alte Testament» i «Luthertum» 1937, s. 172 ff., 193 ff. Artikkelen er skrevet mot professor Meyer (Jena) som har villet ta Luther til inntekt for den anti-gammeltestamentlige innstilling i det nye Tyskland. Mens Meyer har fremstillet det som om representantene for den positive teologi inntok en *hyperkonservativ* stilling til G. T. sammenlignet med Luther, søker Steinlein å vise at det tvert imot er *Luther* som inntar en sådan stilling. De positive kan ikke bebreides at de er for konservative i forhold til Luther. Vilde man bebreide dem noget i forhold til Luther, måtte det tvert imot være det at de var for fritt innstillet i sammenligning med ham. Men en slik bebreidelse kan Steinlein bare tenke sig i tilfelle «jemand sich pedantisch an Luther bindet».

Mindre tillitvekkende virker en annen autor W. citerer, F. Pieper: Eine Bibel, in der die Grenzen zwischen göttlicher Wahrheit und menschlichem Irrtum ungewiss bleiben, wäre zwar ein passendes Streitobjekt für Theologen Lessingscher Geistesrichtung, aber nicht *das Buch von dem David sagt:* «Das Zeugnis des Herrn ist gewiss und macht die Albernen weise» (uthevelse av mig). Efter citatets likefremme og entydige ordlyd har vi altså i Salme 19, 8 b en uttalelse av *David om Bibelboken*. Dette åpner høist interessante eksegetiske, kanonhistoriske og kanondogmatiske perspektiver for oss. Mon ikke W. vilde stå sig på å gjøre bruk av den eksegetiske og teologiske innsikt han som dyktig teolog fra Menighetsfakultetet selv rår over, fremfor å citere tysk-amerikanske fundamentalister?

Skriftens guddommelige sannhet blir ikke vissere om- og avgrenset for oss om vi hevder at også de mer eller mindre fromme og de mer eller mindre vise menneskers ord, så vel som gjengivelsene av de ugudelige og dårlige menneskers ord er inngitt ord for ord av Den hellige ånd, enn den blir når vi leser og studerer Skriften med det syn på inspirasjonen og på den måten som

jeg har utført i mitt foredrag T. T. K. 1937 og i min brosjyre: Til forståelse av Det gamle testamente. Og «Das Zeugnis des Herrn» blir like «gewiss» overalt i vår bibel, og gjør den enfoldige like vis, om vi finner å måtte si at der i Esra 1, 11 foreligger en feil. Naturligvis kan vi også her stille oss på Luthers standpunkt og si at det er sikkert at «die Schrift nicht lügt» når den sier at 30 plus 1000 plus 29 plus 30 plus 400 plus 10 plus 1000 er 5400. Og vil nogen si at det ikke stemmer med vår regning, så kan man jo trosse på luthersk vis og si: Gud forstår sig bedre på addisjon enn vi. Hvilket ingen vil våge å benekte. Men spørsmålet er: Viser vi i virkeligheten Gud og Den hellige skrift sann ære ved å ta det på den måten? Også slike ting er et Zeugnis des Herrn, og vi skulde vise det den ære at vi gav det lov til å gjøre oss vis, ikke bare når det stemte med vår teori, men overalt hvor vi møter det. Men fundamentalistene tør og vil nettop ikke la Bibelen selv gjøre sig vis på dette område.

Er man villig til å innrømme at det kan foreligge feil på matematikkens område, er illusjonen om feilfrihet på områder av samme indifferente betydning for åpenbaringsordet i G. T. vanskelig å opretholde. I hvert fall måtte der føres særskilt bevis for hvert område.

Hvis vi synes at vi for vår tros skyld må, er det ingenting i veien for å fastholde at hvert ord, også tallordene, er Guds ord, selv om det for vår tanke ser ut som Gud om en og samme sak sier ett på det ene stedet, og noget annet på et annet, og det i spørsmål som Gud har gitt også det falne menneskes fornuft evne til å dømme i. Men er det ikke en overveielse verd, om det dermed virkelig er troskap mot *Kristus* og mot den guddommelige åpenbaring vi utøver? Og om vår troskap her står og faller med vår fastholden av at alle utsagn *ord for ord* er inngitt av Den hellige ånd. Det kunde tenkes at vi i virkeligheten bare var tro mot en dogmatisk konstruksjon som gikk ut over Skriften.

Jeg synes man burde vente med å bebreide den positive teologi fra Odland av dens inspirasjonsopfatning, til man selv hadde fremført en tilsvarende, på årelange samvittighetsfulle eksegetiske studier og omhyggelige systematisk-teologiske overveielser grunnet skriftmessig bevisføring for riktigheten av sitt syn. Vi kan ikke

bygge vår teologi på det forhold at nogen av våre venner for sin personlige del ikke kan komme ut av det med vårt syn.

Til sist vil jeg anføre nogen ord med hensyn til fremtiden:

En inngående undersøkelse av Det nye testamentes vurdering og bruk av de gammeltestamentlige steder vilde være av adskillig verdi. Likeså en gjennemgåelse av de steder som gir uttrykk for Skriftens inspirasjon og for G. T.s karakter som Guds ord. Hvis W. eller en av hans meningsfeller vilde ta op en slik opgave og gjennemføre den med den sunde eksegetiske og teologiske metode de som norske teologer har forutsetning for, vilde det kunde bli av positiv betydning. Forutsatt at man lot forhandlingene forbli for det teologiske forum.

Hvis nogen skulde kunne tenkes å ville reklamere overfor legfolk med tro på en «feilfri bibel» fremfor de vanlige positive måtte vi minne om følgende fakta: Enhver teolog vet at tekstene ikke er overlevert intakt til oss. Der er huller i teksten, hvor intet menneske på jorden kan si hvad der oprinnlig har stått. Parallell-tekstene og oversettelsene viser at ord kan være blitt uteglemt, og ord kan være blitt føiet inn. Og der er en utallighet av tilfelle hvor vi ikke kan si hvordan den oprinnelige lesemåte har vært. LXX har ikke bare mange steds ganske andre tallangivelser og forfatternavn, men der finnes tallrike avvikelser i saklig henseende. I Ezekiel er teksten i LXX og T. M. så forskjellig at man kan tale om to forskjellige resensjoner. I Jeremiaboken er LXX ca. 1/8 *kortere* enn T. M. med mange kortere og lengere utelatelser, særlig dubletter og senere glossariske tillegg søker vi forgjeves i LXX. Den såkalte greske Esra i LXX inneholder stundom helt andre angivelser og har en helt annen stoffordning enn T. M. o. s. v.

W. antyder en kommende imøtegåelse av Menighetsfakultetets bibelsyn. Hvis denne imøtegåelse blir ført på et saklig teologisk grunnlag og for et teologisk forum kan den bringe godt med sig. Men er det meningen å gi den nogen karakter av kirkekamp vil jeg be om at man først vil overveie følgende:

1) Vil man forlange at Menighetsfakultetet skal gå inn for et fundamentalistisk bibelsyn, da får man skape et helt annet og nytt fakultet. Menighetsfakultetet står idag nøiaktig der hvor det

har stått fra sin første begynnelse av. (Se mine artikler i Norsk kirkeblad 1937 nr. 25, 1938 nr. 3 og 4.)

2) Man må gjøre sig klart at kravet om et fundamentalistisk bibelsyn *går ut over vår kirkes bekjennelsesmessige grunnlag, og ut over alle de store kristne kirkesamfunds bekjennelsesmessige grunnlag her i vår verdensdel.* Selv den katolske kirke stiller sine teologer friere enn fundamentalismen. Før en fundamentalistisk aksjon kunde få kirkelig legitimitet, måtte våre venner skape et tillegg til våre bekjennelsesskrifter, som i ikke liten grad vilde skiple vår kirkes konfesjonelle karakter i amerikansk-fundamentalistisk retning. Var det ikke bedre å følge vinket fra vår kirkes fedre, som ikke har tatt dette spørsmål inn i kirkens bekjennelse?

3) En teologisk retning som på grunnlag av en tolkning av 2 Tim 3, 16 og andre steder vilde hevde å *eie* en bibel som *feilfritt ord for ord* var inngitt (diktert, meddelt eller noget i den retning) av Den hellige ånd, *måtte først skaffe oss en ny bibel, revidert efter LXX,* for det er den greske bibel der er tale om i 2 Tim 3, 16. Denne revisjon måtte utføres av en mann med ufeilbarlig visdom. Før fundamentalistene skaffer oss en slik bibel, vil vi betegne enhver agitasjon overfor legfolk med en bibel som i enhver henseende er feilfri ord for ord, for uvederheftig tale. En norsk teolog kan ikke føre slik tale uten mot bedre vidende.

Det jeg her har anført i disse tre punktene er *ikke* rettet mot Wisløff. Jeg skriver det bare fordi det gjerne går slik at der optrer elever som går videre enn læreren. Og det vilde jeg i dette tilfelle gjerne forebygge, dersom det var mulig.

TESTIMONIUM SPIRITUS SANCTI SOM TEOLOGISK „PRINSIPP"

Av Leiv Aalen.

(FORTS.)

B. I ETIKKEN

Vi har tidligere opstillet den sats at den åndsvirkede trosvisshet overhodet ikke kan ha noget *alment* noetisk og altså teologisk formulerbart *(dogmatisk)* innhold som ikke finnes i Ordet og er hentet derfra.[167]) Men troen har alltid også *et ikke-dogmatisk innhold av rent personlig karakter.* Den omfatter nemlig ikke bare utsagn om troens almene *objekt:* Gud og hans gjerning i Kristus ved Ånden, men innbefatter også i sig satser hvori der uttales noget om Kristus-troens konkrete *subjekt.* Disse satser er alltid utsagn hvori den troende ved Åndens vidnesbyrd gir Guds ords almene innhold en konkret personlig anvendelse på sig selv. En sats som den at «vi (eller helt konkret: *jeg,* N. N.) nu er rettferdiggjort av troen» (Rom 5, 1) inngår i en eller annen form i enhver troendes personlige tro og er således en *trossats* til tross for at den jo ikke er nogen *dogmatisk* sats. Slike konkret-personlige trosutsagn — som gjerne kan ha en kollektiv form, jfr. Skriftens og den eldre kirkesalmes overveiende kollektivistiske sprogbruk — inngår sekundært i troens almene noetiske innhold og får like fullt som dette sin egentlige evidens gjennem Åndens vidnesbyrd idet Ånden ikke bare vidner om det som en gang for alle er gitt i Kristus (jfr. Johs 15, 26),[168]) men også om de troende: «at vi er Guds barn» (Rom 8, 16). Og det er å merke at denne personlige bestanddel av troen ikke står isolert ved siden av det alment-dogmatiske tros-

167) Se T. T. K. 1937, s. 224. — 168) Se nærmere T. T. K. 1937, s. 221.

innhold slik som det kan systematiseres i dogmatiske loci og paragrafer, men tvert imot utgjør det ferment så å si hvorved også Ordets dogmatiske innhold antar en konkret personlig form idet det tilegnes i levende tro. En virkelig personlig tro på dogmet om remissio paccatorum f. eks. har jeg således bare idet jeg tror *mine* synders nådige forlatelse, jfr. i det hele tatt forklaringene til Apostolicum i Luthers lille katekisme.

Imidlertid er det rent personlige moment i troen ikke i den forstand en anvendelse av det almene trosinnhold at det første skulde kunne utledes av det siste ad logisk vei. Av den dogmatiske sats at de som har tatt imot Kristus, er Guds barn (jfr. Johs 1, 12), følger ikke uten videre at *jeg,* N. N. er Guds barn. Min konkrete person er bare rent *hypotetisk* innbefattet i Skriftens utsagn om Guds barn: «alle dem som tok imot ham,» — — (Johs 1, 12), og om denne troens betingelse er opfylt for mitt vedkommende, fremgår selvsagt ikke av Skriften selv. Heller ikke kan det fremgå av subjektive kriterier hvorved den «erfaring» jeg gjør med Ordet, legitimerer sig som «overnaturlig» slik som den supranaturalistiske psykologisme vil.[169]) Den evangeliske tro kjenner ingen legitimasjon for trossannheten utenfor Ordet selv, og vissheten om troens nye liv er derfor som før nevnt ikke virkelig trosvisshet uten at den er begrunnet i Ordets egen indemonstrable evidens.[170]) Men da den personlige anvendelse av Ordets innhold som nevnt ikke kan direkte utledes av Ordet, må dens begrunnelse i Ordet være av *indirekte* art, og den forholder sig da til Ordet som opfyllelsen til løftet. Det personlige moment i trosinnhòldet har sin elementære form i satsen: «Jeg (resp. vi) tror,» men den sanne tro er til bare idet den griper Ordets innhold, og vissheten om den rent personlige bestanddel av trosinnholdet er derfor primært bare en visshet om troens akt idet den ved Ånden griper Kristus i Ordet: Idet jeg tror på Kristus, vet jeg også *at* jeg tror og erkjenner dermed at Ordets løfte om troens gave er opfylt for mitt vedkommende. Alle andre utsagn om troens konkrete subjekt er egentlig bare en videre eksplikasjon av dette troens *at* på grunnlag av Ordets almene utsagn om de troende, men den levende utfoldelse av denne eksplikasjon skjer selvsagt likesom den personlige til-

169) Jfr. T. T. K. 1937, s. 142. — 170) Se T. T. K. 1937, s. 224.

egnelse av det dogmatiske trosinnhold bare i og med den konkrete gjennemlevelse av ordo salutis.[171]) På denne måten inngår vissheten om troens liv som et integrerende ledd i vissheten om Ordet, som vi før har uttrykt det i motsetning til den nyprotestantiske subjektivisme som ut fra sin stikk motsatte orientering søker å gjøre vissheten om Ordet til et ledd i vissheten om det nye liv.[172]) Ifølge den evangelisk-lutherske lære om Åndens vidnesbyrd er vissheten om Ordets innhold det primære, vissheten om troens liv derimot det sekundære.[173])

Den konkrete personlige anvendelse av Ordet skal og må på menneskelig vis *tilstrebes* i all sann forkynnelse, sjelesorg og personlig opbyggelse; men den *skjer* først idet Guds Ånd selv bevidner Ordet for hjertene, og det er derfor egentlig Ånden alene som anvender Ordet slik at det «skaper hvad det nevner» selv om den nevnte menneskelige virksomhet alltid utgjør et medium for Ordets middel. Og idet Guds Ånd således i og med den trosskapende forståelse han gir av det forkynte Guds ord, former den enkeltes oplevelse av ordo salutis, antar menneskets tilegnelse av Ordet form av et personlig, levende beveget *samliv* med Gud i Kristus. Dette samliv omfatter imidlertid ikke bare den personlige tilegnelse av evangeliets centrale forjettelse hvorved de troende i og med sin tro på Kristus erkjenner sitt personlige barnekår (se foran), men også en konkret anvendelse av løftene om *bønnhørelse* og *ledelse* i alle ting som hører menneskelivet til, jfr. Fil 4, 6 og smlgn. Salm 32, 8; Jes 48, 17. På denne måten kommer troens rent personlige bestanddel efterhvert som en lever sig inn i troens verden, til å inneholde ikke bare det før nevnte hovedmoment (vissheten om det personlige barnekår), men også en hel rekke underordnede momenter som på samme måte som det førstnevnte er *direkte* begrunnet i testimonium Spiritus Sancti samtidig som de er *indirekte* begrunnet i Ordet. I denne sammenheng er der i Skriften likefrem tale om en «fortsatt åpenbaring», jfr. Fil 3, 15

171) Jfr. T. T. K. 1937, s. 221. Til den nærmere forståelse av forholdet se *Olav Valen-Sendstad:* Frelsesvisshet — Åndens vidnesbyrd, Oslo 1937. — 172) Se T. T. K. 1937, s. 224. — 173) Jfr. P. *Althaus:* «Nicht die Selbstgewissheit des Christen begründet oder schliesst in sich die Gewissheit um Christus, sondern die Gewissheit um Christus begründet und schliesst in sich die Selbstgewissheit» (Grundriss der Dogmatik, I, 2. utg. Erlangen 1936, s. 52).

og smlgn. 1, 17 ff., bare at den til forskjell fra det katolicismen og nyprotestantismen kaller så, ikke har nogen som helst almen, dogmatisk betydning, men er av rent personlig karakter og derfor egentlig er hver troendes egen hemmelighet i hans samliv med Gud gjennem Ordet ved Ånden.

Denne Åndens konkrete anvendelse av Ordet har nu både en etisk og en religiøs side svarende til de to sider i Ordet: lov og evangelium. Den nærmere utredning av dette hører hjemme i læren om ordo salutis og videre i dennes pedagogiske og sjelesørgeriske anvendelse i den praktiske teologi, men vi må likevel til slutt gå litt nærmere inn på den etiske side av saken (helliggjørelsen) da der her er særlige forhold å ta i betraktning før det prinsipielle grunnlag kan sies å være utredet. Da den teologiske etikk rett forstått er en del av dogmatikken, gjelder det som er utredet ovenfor under A, også det prinsipielle grunnlag for etikken, og hensikten med et særlig avsnitt om test. Sp. S. som teologisk «prinsipp» i etikken er derfor nærmest å precisere visse konsekvenser av det prinsipielle utgangspunkt med henblikk på de særlige problemer som den konkrete utfoldelse av det kristelige ethos stiller teologien. Det er også her den *noetiske* side av spørsmålet vi har for øie, og det gjelder da å gi en fremstilling av det prinsipielle grunnlag for det som med et bibelsk uttrykk kan kalles *Åndens ledelse,* jfr. Salm. 143, 10. Men først må vi ganske kort søke å avgrense problematikken i forhold til de viktigste andre opfatninger av den kristelige erkjennelse på det etiske område.

I.

Den almindelige forutsetning for den egentlige teologiske problembehandling når det gjelder etikken, er den erkjennelse at Det nye testamente ikke gir nogen inngående, enn si fullstendig detaljert anvisning på utformingen og utfoldelsen av det kristelige ethos. Det nøier sig med å angi de almene grunntrekk og innskrenker sig ellers til en rekke konkrete eksempler og mer tilfeldige anvisninger. Den opgave som dermed er stillet teologien, har de forskjellige kirkesamfund søkt å løse på høist forskjellig måte, og samtidig har innflytelser fra den filosofiske etikk gjort sig mer eller mindre sterkt gjeldende inntil de på nyprotestantisk område truet med helt å fortrenge den egentlig teologiske problematikk. Den virkelig

evangeliske løsning av den teologiske etikks problem ligger i læren om testimonium Spiritus Sancti, og denne løsning gjør i hovedsaken front til to sider: p. d. e. s. *mot den katolske nomisme*, p. d. a. s. *mot den nyprotestantiske rasjonalisme*.

Den katolske moralteologi har fra gammelt av i samsvar med katolicismens almene intensjoner knesatt *den kasuistiske løsning* av etikkens problem idet den rent logisk søker å deducere de konkrete handlingsmaksimer ut ifra Skriftens almene grunnsetninger og de kirkelige læreavgjørelser på området. Dette forsøk på å fange livets uendelige mangfold av etiske situasjoner i et nett av kirkelig juss, som naturligvis tenderer mot å bli stadig mer vidløftig (kusuistikken utgjør hovedmassen i den omfangsrike katolske moralteologi), er teologisk sett langt mer respektabelt enn det nyprotestantiske frieri til den filosofiske etikks abstraksjoner, men fra evangelisk synspunkt må det likevel bedømmes som et tilbakefall til en nomisme som ikke hører hjemme på det nytestamentlige trin, ja knapt nok på det gammeltestamentlige (senjødedommens lovlærdom danner i virkeligheten den nærmeste parallell). Alle viktige etiske avgjørelser er her selvsagt i likhet med de i engere forstand dogmatiske på autoritativ måte unddradd den enkeltes samvittighetsfulle overveielse på Ordets grunn alene.[174]) Dessuten ligger det i nomismens vesen at den har tendens til å stykke den etiske opgave op i enkeltydelser («plikter» og «gode gjerninger») og derfor ikke gir plass for den fulle og frie personlige ansvarlighet, noget som kanskje tydeligst viser sig i den ting at de katolske moralsystemers praktiske hovedproblem ligger i å finne det rette forhold mellem lov og frihet eller m. a. o. mellem det *påbudte* (resp. forbudte) og det *tillatte* innenfor det spillerum som det kirkelige læreembede har latt — og på grunn av livssituasjonenes uendelige fylde *må* late — åpent, jfr. den ikke uten grunn berykte de katolske *probabilisme*.[175]) Mot denne nomistiske problematikk

174) Se nærmere E. *Fischer*, Characterisierung und Beurteilung des römisch-katholischen Moralsystems etc. = Verhandelingen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst, uitgeven door Teylers Godgeleerd Genootschap. Nieuwe Serie, 20. Deel. Haarlem 1918. Side 8. — 175) Det betenkelige ved den katolske moralteologi ligger i grunnen ikke først og fremst i de likefrem umoralske konsekvenser probabilismen kan føre til når den drives vidt i den laxe retning (reservatio mentalis etc.; her dreier det sig vel tross alt om direkte utglidninger), men i selve det nomistiske spørsmål efter det «tillatte» som preger den engere katolske moralproblematikk også der hvor den hevder en strengere maksime enn den probabilistiske (jfr. den tilsvarende pietistiske adiafora-problematikk på «evangelisk» område). I det katolske «Lexikon für Theologie und Kirche» heter det således meget karakteristisk om den problematikk som kommer til anvendelse der hvor der ikke foreligger utvetydige lovforeskrifter: «Die Grundfrage lautet: Wann darf man bei vorliegendem Zweifel an der Erlaubtheit des Handelns, die allein in Frage kommt, ohne Sünde von der Freiheit Gebrauch machen, d. h. sich für die Erlaubtheit entscheiden? Der einfache *Probabilismus* antwortet:

må vi i samsvar med N. T.s utleggelse av kjærlighetsbudet hevde *den etiske opgaves intensive enhet,* jfr. Gal 5, 14 og smlgn. billedet om treet og frukten Mt 12, 33 ff.; Johs 15, 1 ff.; 15 ff.; Gal 5, 22 — og *ekstensive uendelighet,* jfr. Rom 13, 8 ff. og smlgn. bergprekenens fullkommenhetsideal, Mt 5. Friheten er her ikke først og fremst noget som så å si lever i morallovens huller, men tvert imot *frihet til å opfylle kjærlighetsbudet* mest mulig uhemmet både av syndens bånd og av utvortes lovforeskrifter, jfr. Rom 6, 22; 8, 2 ff. og smlgn. Johs 8, 31 ff.; 2 Kor 3, 17 f.; Gal 5, 13 ff.; Jak 1, 25; 1 Pet 2, 16. Den grunnleggende forutsetning for dette er selvsagt den enkeltes *frie erkjennelse* av kjærlighetsbudets innhold, og derfor byder Skriften at enhver selv skal «prøve hvad som er Guds vilje» (Rom 12, 2, jfr. Ef 5, 10) og «dømme om de forskjellige ting» (Fil 1, 10).

Men denne evangeliske frihet betyr nu vel å merke *ikke* at denne bedømmelse er *en autonom funksjon av menneskets etiske bevissthet,* den være nu «gjenfødt» eller ikke. Her må vi like bestemt vende oss mot den nyprotestantiske opfatning av det kristelige ethos, hvor man under innflytelse av den moderne filosofiske etikk hevder at den evangeliske frihet er ensbetydende med frihet fra det heteronome bud overhodet. Den liberale teologis fremste etiker, W. *Herrmann,* hevder således under uttrykkelig påberopelse av *Kant* at det er «gegen den Sinn des sittlichen Gesetzes selbst, wenn wir nur von andern erfahren wollen, was es gebietet»,[176]) og at sedeloven derfor først og fremst forlanger av mennesket «dass er es *selbst aus seinem eigenen Denken erzeugen soll*».[177]) Sammenhengen mellem religion og moral består for H. ikke i at innholdet

---

Sobald die Meinung zu Gunsten der Freiheit gut begründet ist, mag auch die Meinung zu Gunsten des Gesetzes noch besser sein. Der *Probabiliorismus* antwortet: Wenn die Meinung zu Gunsten der Freiheit besser begründet ist als die zu Gunsten des Gesetzes. Der *Äquiprobabilismus* antwortet: Man darf sich für die Meinung zu Gunsten der Freiheit entscheiden, nicht nur wenn sie besser begründet ist, sondern auch im strikten Zweifel — — dann, wenn der Zweifel sich darauf bezieht, ob ein bestimmtes Gesetz überhaupt bestehe — —» (VII, sp. 315 f.). De aller fleste katolske moralteologer følger efter *Liguoris* ophøielse til kirkelærer i 1871 enten probabilismen eller ekviprobabilismen mens probabiliorismen er falt bort.

176) Ethik (= Grundriss der theologischen Wissenschaften, V, 2), 5. opl., Tübingen 1913, s. 48, sperret hos H. — 177) Ethik s. 50, uthevelse her. Det dreier sig altså ikke bare om den i og for sig evangeliske tanke at «wir sollen selbst einsehen, was in dem Moment unserer Handlung für jeden Menschen unbedingt geboten sein würde» (Ethik s. 51), men også om noget helt annet, nemlig at *det objektivt etiske er uttrykk for en rasjonal nødvendighet* som skaffer sig uttrykk i den subjektive bevissthets immanente struktur og derfor i erkjennelsen fremtrer som et produkt av menneskets fornuftige selvvirksomhet: «Zur wirklichen Selbständigkeit ruft uns dagegen der sittliche Gedanke auf, dass wir selbst durch unsere Einsicht den unveränderlichen Endzweck unseres Wollens erfassen sollen, indem wir ihn durch unser eigenes Denken erzeugen.» (Ethik s. 56, smlgn. f. eks. «Religion und Sittlichkeit», H.s Gesammelte Aufsätze, Tübingen

i det etiske bud erkjennes i kraft av en åpenbaring — den religiøse erkjennelse er for øvrig efter H. like autonom som den etiske[178]) —, men bare i at religionen gir kraften til efterlevelse, vel også til den fulle subjektive tilegnelse av den fornuftimmanente sedelov.[179]) Sedeloven er riktignok «Gottes Gebot», men teonomi og autonomi faller her som overhodet i den idealistisk orienterte etikk sammen.[180]) Bare i forbindelse med kallet til tjeneste i de naturlige livsordninger tenker H. sig at teonomien ikke faller sammen med den etiske autonomi, for de naturgitte livsformer hvori den i og for sig rasjonale sedelov skal virkeliggjøres (først og fremst familien og staten), skal opfattes som et uttrykk for Guds skapervilje hvorigjennem han uavhengig av vår innsikt har pålagt oss visse naturlige skranker som samtidig utgjør midler til å realisere det gode med.[181]) Her regner H. på lignende måte som den moderne «Theologie der Ordnungen» med en åpenbaring i natur og historie hvorigjennem den troende mottar Guds kall til en særlig livsoppgave; men det formende prinsipp ligger fremdeles i den etiske autonomi idet de naturlige livsordninger betraktes som «stoff» for en forløsende etisk selvutfoldelse.[182]) — En lignende rasjonaliserende betraktning av etikken er selvsagt trengt inn også i den positive teologi forsåvidt som den er påvirket av den schleiermacherske subjektivisme. Også her bestreber man sig på å vise at teonomi og autonomi egentlig er det samme,[183]) men naturligvis tar man her det supranaturalistiske forbehold at der er tale om det *gjenfødte* menneskes autonomi. Således gjør *Frank,* som her er den typiske representant, i sitt «System der christlichen Sittlichkeit» det gjenfødte menneskes «sittliche Selbstbewusstsein» til erkjennelsesprinsipp for etikken.[184]) Den gjenfødte er i kraft av sin nyskapte etiske autonomi «befähigt, in seiner Erkenntniss das Ganze

---

1923, s. 407 ff. og «Römische und evangelische Sittlichkeit», 2. opl. Marburg 1901, s. 33 ff. og jfr. F. W. *Schmidt,* «Wilhelm Herrmann. Ein Bekenntnis zu seiner Theologie», Tübingen 1922, s. 17 ff.

178) Se om *ritschlianismen* T. T. K. 1937, s. 152 ff. — 179) Jfr. Ethik § 22: «Der christliche Glaube als Kraft, das Gute zu tun.» Ang. spørsmålet om hvorvidt ikke bare den etiske *kraft,* men også den etiske *erkjennelse* subjektivt sett er religiøst betinget (om nogen objektiv religiøs fundering av det etiske er det overhodet ikke tale), se Sigfrid v. *Engeström,* Studier til Wilhelm Herrmanns etik, Uppsala 1920, s. 137 ff. — 180) Jfr. Ethik s. 48 hvor H. citerer følgende sats av nykantianeren Cohen: «Der Grundgedanke jeder echten Religion, Gott zum Urheber der Sittlichkeit zu machen, bildet keineswegs einen Widerspruch gegen die freie sittliche Vernunft.» Gud faller på dette grunnlag strengt tatt sammen med en i og utenfor mennesket herskende «sittliche Vernunft», jfr. Ethik s. 181, uten at det dermed skal være sagt at H. ikke også tenker sig Gud som virkelig personlig allmakt, jfr. hans ord om *bønn,* Ethik s. 227 ff. — 181) Jfr. Ethik s. 143 ff. — 182) Ethik s. 176 ff. og 180 f., smlgn. s. 145. — 183) Jfr. f. eks. L. *Ihmels:* «Theonomie und Autonomie», Leipzig 1903. — 184) Fr. H. R. *Frank:* «System der christlichen Sittlichkeit», Erlangen 1884—87 (cit.-tegn: Sittl. I og II), s. 73 ff. Se for øvrig T. T. K. 1937, s. 147 ff.

der sittlichen Entwickelung zu reflectieren» idet han på grunnlag av det i gjenfødelsen satte åndelige «realprinsipp» utfolder det nye liv under stadig vekselvirkning p. d. e. s. med skriftordets medium, p. d. a. s. med de historisk gitte sammenhenger både på det «åndelige» område (menigheten) og på det naturlige (de naturlige livsordninger).[185]) Efter evangelisk opfatning er utfoldelsen av det kristelige ethos ikke nogen slik «Selbstverwirklichung» som Fr. taler om, men noget som på ethvert punkt blir virket av den Hellige Ånds skaperkraft som her er det egentlige «realprinsipp», og derfor er Ordet her ikke bare et formidlende medium, men et instrumentum hvis egentlige «erkjennelsesprinsipp» er Guds egen pnevmatonomi og ikke nogen menneskelig autonomi.[186]) Denne teologis supranaturalistiske forbehold bidrar nok på sett og vis til å la det bibelske ethos gjøre sig gjeldende på en måte som i og for sig ikke er forenlig med identifikasjonen av teonomi og autonomi.[187]) Men den utbredelse den *deskriptive* metode har fått i den positive teologis behandling av etikken, vidner om en betenkelig avhengighet av Schleiermachers subjektivistiske orientering også der hvor man søker å gi Ordet en sterkere normativ stilling.[188])

(Avsluttes i næste nr.)

---

185) Jfr. Sittl. I, s. 83 ff. Fr.s opfatning av «realprinsippet» fører til at Skriften her som i dogmatikken (se ovenfor anm. 50) reduseres til et ytre *medium* for en indre åndsvirkning som efter sitt innhold faller sammen med den menneskelige autonomi og derfor ikke gir plass for Ordet som *instrumentum* (smlgn. Konkordieformelens tale om Ordet som «des Heiligen Geistes Werkzeug» både i omvendelse og helliggjørelse, se ovenfor anm. 135). Fr.s definisjon av det nevnte «realprinsipp» som «persönliche Gemeinschaft mit Gott, aus welcher fort und fort die *Selbstverwirklichung* und Vollendung des Menschen Gottes *spontan* hervorgeht» (Sittl. I, s. 73, uthevelser her) inneholder nemlig en *synergistisk opfatning* av den nye etiske spontanitet idet denne opfattes som spontan selvutfoldelse av et i mennesket immanent og ved Ånden fornyet *prinsipp*, mens den derimot efter evangelisk opfatning på ethvert punkt er en *kontingent* virkning av Ånden og derfor helt ut en *gave* og ikke nogen «Selbstverwirklichung» (jfr. ovenfor anm. 146 f.). — 186) Jfr. det som alt tidligere (T. T. K. 1937, s. 223 ff.) er anført mot *synergismen* i forbindelse med troserkjennelsen, og smlgn. forr. anm.

187) Forsåvidt angår selve det konkrete innhold i Fr.s etikk, er det visst langt på vei riktig når Chr. E. *Luthardt* i sin «Geschichte der christlichen Ethik» regner Fr. til de genuint lutherske etikere i det 19 årh. (jfr. II, s. 644 og smlgn. s. 651 ff.). Se også ovenfor anm. 42. — 188) Med rette sier E. *Brunner* om denne «beskrivende» etikk at den bygger på «die falsche und verhängnissvolle Anschauung, die Wiedergeburt sei eine Gegebenheit naturhafter Art, aus der sich das Gute «organisch» entwickle» (Das Gebot und die Ordnungen, s. 72 f.) og bemerker dertil: «Kaum irgendwo wird der erschreckend grosse Einfluss, den Schleiermacher auch auf die «positive» Theologie ausgeübt hat, so deutlich wie in dieser Tatsache, dass fast alle lutherischen Ethiker des 19. Jahrhunderts, von Harless über Frank bis auf Reinhold Seeberg, diesem Psychologismus in der Lehre von der Wiedergeburt verfallen und dementsprechend dem descriptiven Typus der Ethik gefolgt sind.» (Sammesteds s. 573, anm. 5 til kap. 9.)

MENNESKETS GUDSBILLEDLIGHET

Av Chr. Ihlen.

Det er åpenbart at dette problem om menneskets gudsbilledlighet er rykket temmelig midt inn i den teologiske interesse igjen, for ikke å si at det for tiden er et slags stormcentrum i den teologiske debatt.

Det er det skarpe opgjør som for tiden fra mange teologiske hold foretas overfor idealismen og den tidligere liberale teologi, som er grunnen til dette. Især da den frontstilling som Barth og hans feller har inntatt i så måte. Og nu har dette spørsmål også satt et skille mellem dem som tidligere hadde gruppert sig om Barth. Især mellem Barth og Brunner. Så man kan med rette si at der er opstått et teologisk hvirvelcentrum omkring dette punkt.

Jeg sa at dette spørsmål er kommet i bevegelse *igjen*. Og der er vel mange av oss som kanskje i den anledning vil si: Vel reist! eller spørre: Hvorfor skal vi ut i den hengemyren igjen? Vestigia terrent!

Vi har lest om synergistiske stridigheter innenfor den lutherske kirke, om hvorvidt det medskapte gudsbillede var helt, halvt eller trekvart tapt efter fallet. Hvorvidt den ene side av det var tapt og den annen blitt tilbake som en stolt levning av fordums herlighet. Vi husker satsen om at mennesket er som stokk og sten overfor den guddommelige nåde. Og vi synes kanskje at der ved så mange sider av disse problemstillinger er noe fjernt og mistrøstig. Og vi sukker over at det skal komme tilbake igjen. Vi kjenner også til stridigheter her i vårt eget land mellem ortodokse og grundt-

vigianere om gudsbilledet. Ufruktbare stridigheter, synes vi. Og vi vil nødig ut i hengemyren igjen.

Allikevel er det altså nettop ut i det som man således lett føler som en hengemyr, jeg vil med mitt tema. Det skulde være merkelig om dette skjønne monumentale emblemet fra Det gamle testamente om mennesket skapt i Guds billede og Det nye testamentes forkynnelse om ham som er den usynlige Guds billede, og som har gått inn i våre kår og sonet for våre synder og nyskapt oss til sig efter hans billede som har skapt oss, ikke skulde kunne avgi fruktbare ledetanker for et kristendomssyn. Kanskje er det mulig å se friere og i en større sammenheng på tingene, få stillet spørsmålene slik at de bibelske ledetanker kommer mer til sin rett. Det får stå sin prøve. Jeg mener iallfall at der ved den måte hvorpå spørsmålene er blitt stillet, er mange misforståelser som har gjort sig gjeldende. Og man kunde kanskje også ved å rette på disse, bidra til at der efterhånden kunde legges til rette et fruktbarere syn på vårt emne. Jeg mener at Brunner i sin nyeste store bok: Der Mensch im Wiederspruch, til tross for at jeg ikke er enig med ham i hans teologiske syn på visse viktige punkter, har gitt et godt innlegg for en videre og allsidigere drøftelse.

Jeg er fullt klar over at vårt emne fører inn i ganske ømtålelige og forviklede teologiske spørsmål, status integritatis, faldet, arvesyndslæren. Men det er jo centrale ting av stor betydning både innad og utad, altså både for synet på det kristelige som sådant og på dets forhold til det humane.

Hvordan er forholdet mellem den sterke betoning av motsetning og brudd og av den frie, ufortjente syndenes forlatelse som ligger i den lutherske og den paulinske, og vi kan vel til sist trygt også si kristelige lære om syndens vesentlige makt over oss og om forsoningen, dette syn på synd og nåde som der visselig ikke må kortes noe av på, — og disse ledetanker om mennesket skapt og nyskapt i og til Guds billede. Det er de gamle spørsmål, hvorpå debatten så ofte har strandet, og man er havnet i hengemyren og i de mange forlegenhetsutflukter. Det er de gamle spørsmål, — men kanskje går det an å komme inn til dem på en ny måte.

La mig med én gang likesom antyde en linje hvor muligheten for en løsning kanskje kunde ligge. I den strenge lære om synd

og nåde som er vår kirkes dyrt vunne arv, spørres der om den siste grunn, hvorpå vårt gudssamfund hviler. I de bibelsk-kristelige grunnidéer om gudsbilledligheten får vi nærmere klarhet over hvordan dette gudssamfund blir levende i vårt sjeleliv historisk og psykologisk sett, hvor dypt de griper inn i det, og hvilken betydning de har i vår indre sjelelige husholdning. Uten denne historiske og psykologiske utfylning vilde den kristelige lære om den absolutte synd og den absolutte nåde bli svevende i luften, få noe goldt og negativt ved sig — de vilde ikke bli innrammet i en sjelelig prosess med positivt fortegn, som alltid gir bevegelse og tilknytning. Jeg mener at det prinsipielle syn på forholdet mellem synd og nåde kun kan bli en virkelig makt i sjelelivet, og det kristne liv i hele dets mangfoldighet og sammensatthet i grunntrekkene bli forståelig for oss, når vi supplerer den gamle lære om synd og nåde med idéen om gudsbilledligheten og omvendt innrammer synet på gudsbilledligheten i den gamle lære om synd og nåde, som da riktignok får visse nye, men dypere sett ikke heterogene motiver optatt i sig. Likedan blir da også menneskenes religiøsetiske liv utenfor kristendommen på en konkret og allsidig måte sjelelig forståelig ved gudsbilledeidéen. Hvordan dette er å forstå vil fremgå av det følgende.

Det blev sagt at det ved gudsbillede-idéen gjelder såvel forståelsen av det kristelige som sådant som dets forhold til det utenfor. Man kan da tenke på det humane i det hele. Problemet om forholdet mellem det kristelige og det humane må vi nødvendigvis på en eller annen måte få å gjøre med, når vi skal behandle gudsbilledeproblemet. Ikke at gudsbilledeproblemet *er* problemet om forholdet mellem det kristelige og det humane. Det er efter min mening en misforståelse. Men det faller iallfall nødvendigvis inn i redegjørelsen som et vesentlig moment som melder sig. Det er også en ganske almindelig opfatning, at problemet om gudsbilledet er problemet om forholdet mellem den overnaturlige frelsereligion og den naturlige religion og teologi. Dette har trådt sterkt frem i den tyske diskusjon. Jeg mener det er en overmåte viktig ting å gjøre sig klart at heller ikke det er problemet, men det er en del av problemet som også nødvendigvis melder sig.

Men la oss iallfall foreløbig gjøre oss nærværende visse trekk

ved situasjonen på humant område, stillingen i det almindelige åndsliv idag — for derav å søke å lære for spørsmålsstillilngene og deres sammenheng i det hele.

Her vil det med rette kunne sies at spørsmålet: Hvad er mennesket? og bevisstheten om de gåtefulle dybder i menneskevesenet, er overmåte aktuelle ting for tiden og lager undertiden det også et hvirvelcentrum — i likhet med stillingen i teologien.

Det er ikke så å forstå at forskningens arbeide ikke lenger blir stillet inn i de store naturvidenskapelige perspektiver, og at den ikke skulde være optatt med å efterspore universets sammenheng og vesen, at alt dette skulde være stoppet op for bare antropologisk interesse. Vi vet jo at det ikke er så. Tvert imot har naturvidenskapen og ikke minst fysikken i den seneste tid gjennemgått en rivende utvikling og vunnet veldig meget nytt land og omformet mange av sine tidligere tilvante og som absolutt sikre ansette anskuelser. Der er dem som begynner å tale om at naturvidenskapen er på vei til religionen. Hvorvidt et sånt slagord er en skuffende luftspeiling eller en høiere visdom, får vi la stå ved sitt verd. Men sikkert er at interessante vuer har rullet sig op når vi tenker på disse store naturvidenskapelige perspektiver, — og interessen i den retning er meget levende.

Allikevel — ikke minst karakteristisk for situasjonen i det almindelige åndsliv er det at den almindelige tenknings interesser for en stor del vender sig tilbake til mennesket selv og spør: Hvad er mennesket? Dette skjer delvis midt under de nevnte interesser for naturvidenskapens store perspektiver og tør vel henge sammen med det sterkere inntrykk av universets beundringsverdige, symmetrisk-matematiske opbygning i alle deler, dets slektskap forsåvidt med menneskeånden og mennesketanken selv, som den nyeste forskning har gitt oss. Og så er det, ikke forunderlig, at man til sist spør selve den hemmelighetsfulle spørger og gransker som står bak hele denne verdenserkjennelse og tenker den med sine tankemidler: Hvem er du selv? Du som ellers ikke er spørsmålenes gjenstand, men deres ophav og som allikevel former svarene i din tankes billede? Og naturvidenskapsmennene hylder ofte et mystisk eller idealistisk syn på mennesket og setter det på en eller annen måte i forbindelse med guddommen. Dette spørsmål om mennesket

reises i forbindelse med forskningen i de store naturvidenskapelige perspektivene, men de reises også ofte av strømninger utenfor den store naturfilosofi ut fra biologiske, psykologiske eller sociologiske interesser.

Der står overfor hinannen de forskjellige syn på mennesket i den almindelige tenkning, materialistiske og idealistiske, mennesket som herremenneske (efter Nitzsche), mennesket som sexus, homo-faber, det tekniske menneske, som libido i mer omfattende betydning — som maktvilje. Mennesket efter en viss common-sense-opfatning, der som et nedslag av den greske filosofi delvis gjennem stoicismen er kommet inn i den europeiske dannelse i humanismen og til de reformatoriske menn og til oplysningstiden og videre. Det er en opfatning som uten noen dypere bearbeidelse av problemene regner med, at mennesket har sine lavere sanselige natur, men også et personlig beveget sjeleliv og en ånd som streber opad mot ideene og mot religion og moral. Alt dette hører med til dets natur, sier man. Disse synsmåter har sikkert på forskjellig måte spillet en ganske stor rolle også for reformatorene. Og de har sikkert ikke liten betydning for stillingen idag og for visse kretsers syn på kristendommen.

Men iallfall: Spørsmålet om mennesket er meget levende og svarene er overmåte forskjellige, og man kunde tale om kaos i psykologien eller en psykologiens krise under trykket av de motsatte anskuelser som det synes umulig å ene.

Om Brunners store, nylig utkomne bok: «Der Mensch im Widerspruch», må man jo si — efter mitt skjønn i det minste — at Brunner har fortjenesten av å ha sett hele spørsmålet om gudsbilledet og de problemer som står i sammenheng dermed i en videre ramme, som forsåvidt er skikket til å fremme den saklige drøftelse. Den gir en på mange måter fortreffelig belysning av stillingen i det almindelige åndsliv hvorav man kan lære meget, men den teologiske side holder jeg for mindre tilfredsstillende.

B. har ganske visst undgått visse uheldige formuleringer fra «Natur und Gnade» og ført inn andre synsmåter. Men jeg vet ikke om han stort sett er heldigere. Han fliser sterkt op på flere punkter uten å finne et enhetssyn, det moralske får — som før-overtaket over det religiøse o. s. v.

Og den sarkastiske måte hvorpå Brunner avviser tanken om et historisk syndefall ved menneskeslektens begynnelse og erklærer at neste generasjon bare vil le av hele Adams-forestillingen og våre underlige Adams-spekulasjoner, holder jeg, hvad man ellers mener, for en lite overbevisende og en lite verdig måte å ta saken på.

Men i alle tilfelle: Mennesket er blitt et meget omstridt problem i nutidens almindelige forskning. Og herom gir Brunner ganske god beskjed og ansporelse til videre studium. Mennesket er i stor utstrekning blitt sig selv en gåte — det moderne menneske. Det er sikkert mer enn en publikumsappell i en titel, når den berømte biolog Carrell's bok med dens sterke reaksjon mot de blott teknisk-biologiske synsmåter i antropologien har fått titelen: «Mennesket det ukjente». Vår norske filosof, Richard Eriksen, spør også: «Hvad er mennesket?» som titel for en av sine publikasjoner og søker ut fra idealistiske forutsetninger en forståelse med religionen og kristendommen. Andre hylder en ren biologistisk menneskeopfatning hinsides godt og ondt.

Hvad er det, så spør nutidens tenkning, dette hemmelighetsfulle vesen, som er som et støvgrann i universet og allikevel med en altomspennende tanke, med en dyptgående evne til å danne idealer og sette sig inn for dem, med en brennende lidenskapelighet både i godt og ondt og med den veldige egoistiske og sanselige lidenskap som preger den enkeltes liv og samfundslivet — og atter igjen med en innbitt spissborgerlig sneverhet som synes helt upåvirkelig for menneskelige følelser enten i den ene eller i den annen retning.

Det er overfor alt dette ikke sjelden at man uvilkårlig minnes gamle Sofokles's bevingede ord fra Antigone: Πόλλα τα δείνα ἄνθρωπου δόυδεν δείνοτερόν. — det er meget som er hemmelighetsfullt-forferdelig, men intet mer hemmelighetsfullt-forferdelig enn mennesket. — — —

Hvordan er den kristne tro stillet til alt dette? Selvfølgelig er den henvist til å regne med det, som der er av empirisk menneskekjennskap og menneskeforståelse i disse psykologiske undersøkelser og granskninger og lære av dem, men man har også grunn til å passe nøie på disse erkjennelsers stykkevise karakter og være på vakt mot visse overskridelser, når noen ved det som på disse veier kan innvinnes av erkjennelse, mener å ha uttømt det hele

og ha funnet den avsluttende formel for en menneskeforståelse, for det finner man efter kristelig syn først når man stiller mennesket overfor Gud i troen på dets gudsbilledlighet og i troen på frelsen i Kristus. Dette kommer vi tilbake til.

Men nu går vi over på den teologiske side for å utvikle vårt syn på tingene og derfra foreta de nødvendige opgjør utad og innad.

Vi nevnte at man meget ofte har gått ut fra, at spørsmålet om gudsbillede-tankens plass i kristendommen er identisk med spørsmålet om forholdet mellem den overnaturlige frelsereligion og den naturlige religion, som efter de gamle dogmatikere grunner sig på Guds vidnesbyrd i naturen og i samvittighetslivet.

Dette er en ganske skjebnesvanger misforståelse. Én ting er den naturlige religion og en annen ting er den i sammenheng med den spesielle jødisk-kristelige åpenbarings gjennem ånd og ord, gjennem Guds ledelse av historien karakteristisk utpregede religiøsetiske tro på skaperguden, den suverent handlende og alltid nærværende hersker og herre og Far. Dette er det alltid forefunne, elementære grunnelement i den jødisk kristelige religion.

Den naturlige religions Gud har alltid et mer fjernt preg. Den naturlige religion er alltid et deformasjonsprodukt som danner sig når en positiv religion av en eller annen grunn mister sin overbevisende kraft. Da skaffer den religiøse trang sig gjerne uttrykk i en eller annen form for naturlig religion. En kanskje edelt søkende enkeltmanns-religiøsitet på et høit kulturstandpunkt. Og denne religiøsitet har så et forskjellig preg snart mystisk-panteistisk, snart idealistisk-deistisk, undertiden også som efterklang av et kristelig miljø mer eller mindre teistisk, religiøs-etisk, men alltid har den naturlige religion et mer eller mindre subjektivt-reflektert, intellektualistisk preg — den slutter ut fra sine subjektive behov, ut fra verdensvirkeligheten, ut fra samvittigheten. Jeg vil ikke hermed ha frakjent den naturlige religion i alle tilfelle en umiddelbar, kanskje ganske sterk subjektiv grepethet, — men det levende virksomme, det handlende moment i den ledende gudsforestilling kommer iallfall til kort i den.

Men det er nettop dette som er det bærende i den jødisk-kristelige religion. Og det er også dette som gir dens antropologiske slagord skapt i Guds billede dets levende aktualitet.

Det er for øvrig, som man vil vite, vanskelig å få presisert helt hvad det er som er det dominerende moment i den gammeltestamentlige forestilling om den menneskelige gudsbilledlighet. Det er vel ikke tvil om at den *ytre herskerstilling* over verden som den socinianske eksegese av Gen 1, 27—28 vil gjøre til det eneste, iallfall er et meget sterkt fremtredende moment. Og dog ligger der i hele den gammeltestamentlige anskuelse den religiøs-etiske side som bakgrunnen i det hele, dette at den mektige og hellige og kjærlige skapergud ved sin skapergjerning setter sin skapning i *det* religiøs-etiske forhold til sig som her gjelder som det som er Guds skapertanke og skapervilje — forholdet til ham i tillit og ærefrykt og lydighet. Det å skape mennesket, det innebærer at Gud med ånd og ord lar sin skapergjerning bli levende i og for mennesket. Salme 8 det eneste sted hvor der ellers i G. T. er direkte tale om gudsbilledet, er der særlig pekt på at Gud besøker ham med sin kjærlighet og omhu, — dette menneske som utvortes betraktet er så lite i forhold til det høie utstrakte stjernetelt høit over hans hode, men som dog er lite ringere enn Elohim, og som hersker over hans henders gjerning. Dette at Gud besøker ham, hører sikkert med til grunnlaget for den «kabod» hvormed Gud kroner ham. Gudsbilledidéen er et meget interessant eksempel på hvordan gudsforholdet og den ytre maktstilling er uopløselig knyttet sammen i G. T., mens dette er anderledes i N. T.

Men som sagt, det religiøs-etiske ligger dog der som kjernen i gudsbilledet. Her er ikke tale om noen slags substantiell enhet mellem Gud og menneske. Der handles ikke om en guddommelighet, men om en gudsbilledlighet, således at mennesket i det gudsforhold som er bygget på Guds skapergjerning og Guds i ånd og ord virksomme skapervilje, avspeiler Guds kjærlighet som det absolutte gode som han hviler i, og det absolutte krav som han vet sig forpliktet på.

Hvad man med dette må være opmerksom på, er det dynamisk-funksjonelle i hele opfatningen — og dermed også det reciproke. Gudsbilledligheten er noe som mennesket har in actu; hvad enten vi tenker på det som et herredømme over verden eller fra den religiøs-etiske side, så er det en livsfunksjon. Dette må sterkt

understrekes i motsetning til visse tankevaner, som lett bringer skjeve forestillinger med sig.

Hvad dette angår så skal vi jo være opmerksom på hvordan en substansiell, statisk tenkemåte, som teologien og åndsvidenskapene i det hele har tatt i arv fra den greske filosofi, mer og mer har vist sig å måtte avløses av en funksjonell-dynamisk. Det gjelder allerede på naturvidenskapens område, hvor det har ført til at materie-begrepet er blitt skjøvet til side for energi-begrepet. Jeg er ikke overbevist om at materie-begrepet helt kan skjaltes ut. Men sikkert er at vi ikke kommer noen vei med å tenke naturvirkeligheten som en død eller hvilende substans, hvortil det er heftet visse bestemtheter eller visse krefter, men det er iallfall materie in actu, om man vil. Og hvad menneskesjelen og menneskevesenet i det hele angår, så er det heller ikke substans, men virkelighet i funksjon og en virkelighet som bare fungerer som den gjør, idet den står i forhold — til naturvirkeligheten, og fremfor alt til annet personlig liv. Sjelen er — det må sies å være et viktig resultat av en mer virkelighetstro tenkning enn den de substantiale formers tenkning som rådet i tidligere scholastik — virkelighet in actu.

Gudsbilledligheten er ikke en bestemthet ved en substans, en slags hvilende egenskap, som enten er der eller kan bortelimineres. Den er sjelelivet i funksjon. Og den er en reciprok funksjon, d. v. s. en funksjon som henviser til og står i sammenheng med at noe uavhengig av sjelelivet er i funksjon overfor det. Hvor det gjelder gudsbilledligheten, der handles der ikke om en hvilende bestemthet som ligger i psyken selv, men en levende funksjon som forutsetter den handlende og sig åpenbarende Gud. Det er noe funksjonelt-refleksivt ved gudsbilledet; forestillingen er denne at menneskesjelen in actu avspeiler Gud efter hans innerste skapervilje som religiøs-etisk åndsmakt, han som handlende trer i samfund med sin skapning. I et personlig forhold med dets enhet av hel avhengighet og hel frihet.

Riktignok må man også kunne tale om gudsbilledligheten som en mulighet, en disposisjon, hvor den som aktuell er ute av funksjon. Men det første er den egentlige forståelse.

Disse overveielser som her er anstillet, skulde kunne avdekke en

hel rekke av de innvendinger som er reist mot gudsbilledetanken, som misforståelser. Man værer ofte mystikk i gudsbillede-tanken og forestiller sig at det her i prinsippet skulde handles om noe som stiger op av sjeledypet eller noe eksklusivt antropocentrisk. I virkeligheten er tanken helt teocentrisk, idet der handles om å avspeile det guddommelige liv i et strengt personlig «likeoverfor hinannen» hvor mennesket ikke er isolert aktiv, men receptiv og reaktiv — mottagelighet som svar og mottagelighet som aktiv lydighet.

Det er ved ord og ånd at Gud setter menneskets gudsbilledlighet i funksjon og skaper ham og la oss samtidig si — nyskaper ham i og efter Guds billede. Derfor taler man når det gjelder mennesket skapt i Guds billede, med rette om skaperen som Creator Spiritus — kun at man ikke som Barth bruker tanken om Creator Spiritus til å borteliminere ethvert selvstendig, fritt forhold fra menneskets side overfor Åndens virke eller å hevde at Ånden ikke på noen måte kan gå inn i det menneskelige sjeleliv. «For Ånden er Gud,» sier Barth, «og Gud rummes ikke i et menneskes sjeleliv.» Det bibelske syn er klart nok: Det dreier sig om en handling av Gud som åndsmakt, men også om en mottagelse fra menneskets side i en avhengighet som dog også inneslutter frihet.

Men vi kommer over til viktige teologiske problem-komplekser. Denne skaperakt ved ånd og ord, den skjer ikke bare én gang, da det første menneske blev til, men Gud lar denne sin skapertanke og skapervilje bli virksom gjennem ånd og ord fremover i den bibelske åpenbaring — og vi møter alltid på ny mennesker løftet op ved Guds skaperkjærlighet og bøiet i lydighet under hans skaperkrav, fulle av lov og pris og takk overfor skaperens godhet. På den måte blir Guds skaperakt grunnlag for et stadig på nytt levende religiøst forhold. Og dette er menneskets skapelse i full bibelsk forstand, men den forutsetter og inneslutter i sig skapelsen efter den psyko-fysiske side.

Forståelsen av skapelsen efter dens religiøse innhold har i sannhet på mange måter lidt nød i dogmatikken. Man har gitt en del abstrakte bestemmelser av skapelsesbegrepets tankeinnhold og registrert en del bibelsteder hvormed man skulde addere til dette en viss religiøs opbyggelig anvendelse. Men det blev noe underlig

uorganisk og uaktuelt over det hele — også og særlig fordi skapelsestanken var så fortidlig orientert og vesentlig tok sikte på det første menneskes gudsbilledlighet og vesentlig var interessert av opgjøret med naturvidenskapen med hensyn til synet på verdenstilblivelsen. Ting som naturligvis ikke kan forsømmes, men som dog har en følelig avstand fra troens eksistentielle liv — her og nu.

Til forskjell fra dette må man se på Guds skapertanke og skapervilje som virksom innenfor åpenbaringen i enhver nutid, idet han skaper mennesket og lar sin skapergave og sitt skaperkrav gå op for det.

Nyere tenkere har søkt å rette på dette idet de lærer en stadig fortsatt skapelse, men det er påfallende hvor lite de allikevel som regel lar sig det være maktpåliggende religiøst å utnytte skapertroen, som i sannhet må være den levende grunnfaktor i all kristelig gudstro. Man får ikke sjelden det inntrykk at når de nyere ikke kan finne sig til rette med skapelsen som et perfektum og så tale om opholdelse og styrelse, så stikker det i hovedsaken i synet på verden, at man stadig møter nytt liv og nye personligheter og nye betydningsfulle ånds- og kulturinnsatser i historien. Men dette er noe helt sekundært i forhold til dette å få aktivert skapertroens «mennesket skapt i Guds billede» i den troendes nutid. Eller også går det slik i nyere fremstillinger at idet man ved tanken om den fortsatte skapelse er kommet til å tale om Guds åpenbaringsgjerning i historien så går man uten videre over til å tale om nyskapelsen i Kristus og skyver skaperguden og troen på skapelsen i almindelig mening til side som noe sekundært, fordi man ikke forstår at også den første skapelse ikke bare er en materiell akt, men også en åndsakt, som stadig på ny gjentar sig ved ånd og ord: «Mennesket skapt i Guds billede.»

Det vesentlige ved den fortsatte skapelse er ikke dette at der idelig settes noe nytt som ikke kan forklares ved det, som var der før, men dette at skapelsens blivende religiøse innhold stadig på nytt blir levende gjennem Ånd og ord, at det blir alltid dypere og allsidigere forstått og tilegnet og de religiøs-etiske konsekvenser av det trukket stadig allsidigere og dypere, som det faktisk er blitt gjort innenfor den jødisk-kristelige åpenbaringshistorie og hvad

man nu ellers mener om gudsbilledet og tapet av det — stadig dypere og inderligere levet.

Der kan i og for sig ikke tenkes noe fullkomnere gudsforhold enn skapertroens gudsforhold. Alt har jeg fått av Gud og alt skylder jeg ham derfor også. Jeg er derfor i ingen henseende min egen. Har jeg noe for mig selv, så kan jeg også nytte det for mig selv. Men her skylder jeg alt og skal gi det tilbake igjen i kjærlighet til Gud og mennesker.

Guds rene skapervilje må bli levende i mennesker skapt efter Guds vilje, det er det nødvendige grunnlag og utgangspunkt i alt kristelig trosliv. Hvis dette kunde tenkes å være helt utenfor et menneske, så vilde et slikt menneske for å si det på en tilspisset måte, hverken kunne synde eller frelses. Det er det grunnelement i den kristne fromhet som har sin gyldighet forut for og uavhengig av såvel synden som forløsningen.

Men — hvordan kan nu dette forståes i forhold til den syndserkjennelse som hører kristendommen til — spesielt i forhold til den gamle arvesyndslære som i den seneste utvikling innenfor teologien har fått øket aktualitet, idet man har vendt sig bort fra Ritschl's mer empiristiske betoning av den enkelte konkrete synd? Og om der kan tales om en syndig grunnretning i viljen, så fattet Ritschl det som en ved syndige enkeltavgjørelser oparbeidet syndig hang. Man vender sig bort fra dette og betoner at synden er en totalitetsbestemmelse som hører den syndige menneskevilje som sådan til, og med denne erkjennelse vender man sig ofte helt bort fra enhver allsidigere historisk og psykologisk og etisk forståelse av tingene.

Nu er det ikke for mig tvil om at den prinsipielle erkjennelse er helt riktig, og spesielt at man ikke kommer igjennem med en plasering av synden i den aktuelle viljeavgjørelse, den ligger sikkert i selve begjæringen og grunnviljen. Riktignok holder jeg det for mer treffende å tale om en fordervelse av naturens funksjonsmåte enn en fordervelse av naturen som sådan. Men saken blir den samme.

Men det er allikevel — det forekommer mig å være tydelig nok — en ganske ensidig måte hvorpå disse ting blir fremstillet hos disse som nu på denne måte representerer det gamle kirkelige syn.

Det kan jo godt være at de ved sin sterke ensidighet og ved den måte hvorpå de har fått øie på visse fruktbare ledetanker som de eldre kirkelige teologer ikke hadde maktet å arbeide ut i antitetisk tilspissning overfor det liberale miljø, anderledes har formådd å rasere grunnen og vekke opmerksomhet. Men de har en ensidighet som gjør at de antagelig ikke rekker så langt, og man kan iaktta hvordan de er helt uten kjennskap til det arbeide som av eldre konservative har vært gjort for å utforme læren videre på det overleverte grunn og nå til en allsidigere og riktigere forståelse, hvorved også momenter i Skriften kunde komme til sin rett, momenter som ortodoksien hadde undlatt å ta hensyn til — til ære for sine teorier.

Man vet blandt disse teologer ikke at allerede Kähler har sondret mellem en vesensbetraktning av synden og en betrakning av dens psykologiske og historiske virkelighet under Guds verdensopholdende hellighet, langmodighet og foreløbige åpenbarelse av sin godhet og foregripende kjærlighet og opdragende nåde — også utenfor Kristus og før Kristus.

Og de vet ikke at andre konservative har forsøkt sig med lignende læreformuleringer for å skaffe plass både for den absolutte betraktning og for de mangfoldige psykologiske og historiske forskjeller (arven er nok konstant, men også variabel, modifikabel ved en relativ religiøs-sedelig streben o. s. v.). Den slags er man på visse hold vant til å betrakte som utvanninger og inkonsekvenser av det 19. århundres konservative — men det er ikke sagt at det forholder sig så. De liberale har fremstillet det så for å ha en busemann å polemisere mot. Og disse nye konservative er utgått fra de liberale, og så farer de forbi det, — men det som er sagt ikke derfor sagt at det er riktig.

Og det tør, hvad arvesyndslæren angår, være klart at man — jeg mener de nye ultra-konservative — ikke har bragt noen hel og virkelighetstro forståelse av det som foreligger som historiske og psykologiske kjensgjerninger i menneskenes mangfoldig nyanserte religiøst-etiske tilstand og Guds faktiske styrelse med menneskene både før Kristus og utenfor Kristus. Og vi må peke på den relative målestokk som vi også ubestridelig møter både hos Jesus og hos Paulus — for ikke å tale om annet — at menneskets synd og skyld

bedømmes efter arten og klarheten av den gudsåpenbaring hvorunder de lever.

Vi kommer tilbake til det grunnproblem som vi nevnte ved begynnelsen, spørsmålet om forholdet mellem prinsippsynet på skapelse, synd og frelse på den ene side — dette nemlig at synden gjør det umulig å nå Gud på den ubrutte skapertros grunn — og på den annen side det historisk-psykologiske syn med dets mangfoldige nyanser som vi også møter i Skriften. Vi må søke å komme til rette med problemet og så trekke konsekvensene derav for kristendomssynet i det hele — og spesielt for vårt spørsmål om gudsbilledligheten.

Vi kan foreløbig anskue forholdet slik: Guds absolutte dom over mennesket sett i lyset av hans fullkomne skapervilje, slik som den er åpenbaret i Jesus Kristus står objektivt fast — fast for Guds tanke. Og det er den prinsipielle sannhet om mennesket: Han er i lyset av de høieste idealer en synder som alene kan fornyes til gudsbilledet ved soningen og syndsforlatelsen i den korsfestede og opstandne Frelser.

Men — nu er det likeså tydelig at Gud også bortsett fra frelsen i Kristus faktisk ikke har behandlet menneskene ut fra denne absolutte dom over dets synd. Men han har virket i slekten med sin åpne samfundsstiftende vilje. Og til tross for den prinsipielle dom, er der historisk og psykologisk uendelig mange forskjeller. Bibelen taler uten noen slags klausuleringer om at ondskapen stiger og ondskapen viker tilbake, idet fromheten igjen tar ledelsen. Og der er gode og gudfryktige mennesker også blandt dem som ikke har stått overfor og ikke kunnet tilegne sig frelsen i Kristus. Og der er onde og ugudelige. Der tales uten forbehold om dette. Det behøves ikke å males ut i enkelthetene. Saken er klar nok i sig selv.

Spørsmålet er bare hvordan dette skal forståes, og det kan ikke godt bli anderledes å forstå enn at Gud i sin skaperkjærlighet og i en viss foregripende nåde og langmodighet lar både sin skapervilje og sin frelsevilje bli virksom allerede før Kristus i slekten og binder menneskene til sig i tro og lydighet alt efter utviklingstrinet. Alt peker frem mot Kristus, men allerede før Kristus er et positivt gudsforhold i gudsbillede-tankens ånd mulig, ikke fordi

at mennesket i sig selv skulde makte noe som av sig selv, men fordi som Kristus sier: «Faderen arbeider inntil nu».

Hermed tenker vi da særlig på utviklingen innenfor Israel, men også utenfor er der en viss opreisning til et slags samfund med noe guddommelig, selv om det her er nedgangen som er mest fremtredende, fordi den over verden ophøiede levende Gud blir forvekslet med naturtingene og med samfundsmaktene eller med idéene — menneskeåndens egne frembringelser som gis guddommelig rang. Dette skal her ikke forfølges videre, det er iallfall ikke de videreførende religionsfilosofiske og religionshistoriske problemer som har interessen. Det vesentlige er at Gud i sin foregripende nåde ved sitt ord om skapelse og frelse gir sig foreløbig og stykkevis til kjenne også før Kristus og utenfor Kristus.

Men — for å understreke noe vesentlig, så viser det som her er nevnt, også at det som Gud vil med menneskene på de forskjellige trin, er det positive, gudssamfundet — eller for å uttrykke det med det emblem som vi behandler, at gudsbilledet må aktualiseres, at gudsbilledlighetens gjenspeiling av Guds samfundsstiftende åndsmakt må bli den levende drivkraft i sjelen.

Erkjennelsen av synd er det negative som følger processen, og som skal vekke trangen til renselse og syndstilgivelse og opreisning, som til sist og egentlig må komme fra Gud selv og alltid på ny gi livet et nytt grunnlag og et dypere innhold, til sist forberede mottageligheten for den avgjørende åpenbaring av Guds syndstilgivende og opreisende nåde i ham som var Guds vesens uttrykte billede, og som realiserte gudsbilledet i mennesket efter dets dypeste innhold, idet han bar straffølgene av slektens forstyrrede gudsforhold og dermed skaffet sine troende fornyelsen efter skaperens billede efter dets dypeste innhold.

Hermed er den gammeltestamentlige sammenkobling av den religiøse gudsbilledlighet med den ytre maktutfoldelse i jordisk herskerstilling og ytre velferd i dets grunn gjennembrutt.

Vi har dette på en karakteristisk måte knapt og kort pointert i det eiendommelige utsagn i Hebr. 2, 8b—9 under konfrontasjon med den tidligere nevnte salme 8. Ved siden av den fine pointering av den religiøse kjerne i gudsbilledligheten: «Du kommer ham i hu», «du besøker ham», henvises der i salme 8, som vi

husker til dette «med herlighet og makt omgav du ham og du satte ham over dine henders gjerning og la alt under hans føtter», — men så fortsetter hebreerbrevet — «men nu ser vi ennu ikke at alt er ham underlagt, men den som var gjort lite ringere enn englene, Jesus, ser vi fordi han led døden kronet med herlighet og ære, — de tilsvarende uttrykk fra salme 8 — «for at han ved Guds nåde kunde smake døden for enhver». Her er «herligheten» og «æren» blitt hinsidig, og gudsbilledligheten er blitt kjærlighetens dype offergjerning under ytre og indre lidelse — for dens skyld blir Jesus kronet med herlighet og ære og så er hans menighet kalt til på en ennu dypere og rikere måte enn det kan gjøres på den blotte skapertros grunn å gjenspeile Guds kjærlighet — nemlig som den under selvopofrelse lidende og syndstilgivende guddommelige kjærlighet, hvorved vi fornyes efter hans billede som har skapt oss.

Det er av interesse for oss som lutheranere å være klar over at den rettferdiggjørende tro i og med dette å være en selvopgivende tilflukt til Guds nåde også samtidig er liv, gjenspeiling av Guds liv, av Guds ufortjente nåde i og gjennem troen som forlater sig på denne kjærlighet og i gjerningene som avspeiler og efterligner dette Guds liv i kjærlighet til nesten. Paulus sier i 2 Kor 3, 18: Vi som med utildekket åsyn skuer Guds herlighet som i et speil, vi forvandles ved dette billede fra herlighet til herlighet som av Herrens Ånd. Så vi kan herigjennem — foruten fra Koll 3, 10, cfr. Koll 1, 15 — skimte at Paulus har gitt gudsbilledetanken en central plass i sitt kristendomssyn. Og i virkeligheten ligger den likhet og den gjenspeiling av Faderens liv som er pointet ved gudsbilledetanken, frigjort fra selve vokablet i all nytestamentlig tale om det nye gudssamfund som et far-sønne-forhold, idet barnet i sitt liv viser tilbake til og avspeiler Faderens liv. Uttrykt mere umiddelbart som hos synoptikerne. Eller uttrykkt mere betonet som formidlet ved Kristus som er billedet av den usynlige Gud (Johannes) eller avglansen av hans herlighet og avbilledet av hans vesen (Hebr.brevet, Kolos.brevet etc.) — og varierende uttrykk i hele den apostoliske forkynnelse.

Men den endelige realisasjon av gudsbilledet er hinsidig — eskjatologisk. Dette er vel allerede antydet i Rom 8, 28 i forbindelsen

med tanken om den evige utvelgelse, når det heter om dem som Gud forut kjente, at han forutbestemte dem også til å bli likedannet med hans sønns billede. Men et tydelig og særlig gripende uttrykk for det eskjatologiske ved saken foreligger i 1 Joh 3, 2, hvor det heter: «I elskede, nu er vi Guds barn, men det er ennu ikke åpenbaret hvad vi skal bli; vi vet at når han åpenbares, skal vi bli ham lik, ti vi skal se ham som han er.»

Men — for å føre saken videre: Både skapertroen og frelsetroen lever i kristendommen i en viss spenning, men samtidig i en dyp indre sammenheng med hverandre. Og gjennem sitt skaperord og sitt frelseord er det Guds gjerning ved den Hellige Ånd å aktualisere gudsbilledet i de troende. Det kommer frem i uttrykkelige ord gruppert om tanken om de troende som Guds barn — grunnet både på skapertro og frelsetro som den nødvendige forutsetning. Johannesevangeliet kan man si er helt og holdent bygget over den ved Jesus Kristus formidlede gudsbilledlighet hos de troende — ved Kristus, skaperordet og frelseordet som var en avbildning av Faderens liv, og de troende skal igjen avbilde ham og ved ham Faderen; Johannesevangeliet er jo bygget over urordene: Livet og lyset og sannheten og kjærligheten som realiteter, som fra evighet var hos Gud og så blev virkelighet her på jorden i Jesus Kristus, om hvem det heter at «den som har sett mig, har sett Faderen», ved ham skal disse urord og urrealiteter bli virkelighet for oss og gjenspeiles i de troendes liv.

Skapertroen kristelig forstått og dens aktualisering av gudsbilledligheten er det grunnleggende moment i kristendommen i betydning av det elementære som danner utgangspunkt for det hele. Det er en forhall for den egentlige bygning, stemt i dennes stil og ikke i noen annen, f. eks. ikke i den naturlige religions. Man har kalt det en kristelig innfangningstanke, Kierkegaards «religiøsitet A», den ennu ubrutte harmoniske enhet av religion og moral. Den lever også for en del i Jesu forkynnelse, især i det religiøse partiet av bergprekenen Mt 6. Det er James's énfødte religiøsitet, hvis symbol er barnet som Jesus stillet midt blandt sine disipler.

Aktualiseringen av skapertanken er det nødvendige grunnlag. Man kan si det så at hvis skapertroen med dens religiøs-etiske gave og dens religiøs-etiske krav ikke blir aktualisert i et men-

neske, så har han som vi sa ovenfor, ikke den elementæreste forutsetning for å forstå hverken hvad synd er eller hvad frelse er. Frelsetroen forutsetter skapertroen som sitt nødvendige fundament. I kristendommen lever både skapertroens aktualisering av gudsbilledet — og frelsetroens. Den sunde tro henter motiver fra begge kanter og de gjennemlyser hverandre. Men det utvikler sig til sist så at mens til en begynnelse skapertroen var den selvforståelige forutsetning, så blir ved livets modning og utdypelse forholdet det, at troen på at Guds skaperkjærlighet gjelder mig, hviler på troen på at forsoningen ved hans ufortjente nåde i Kristus gjelder mig.

Der er en elementær tro på Guds faderlighet som skaper, hvori også kan ligge en tro på at han i sin barmhjertige faderkjærlighet som skaper er villig til å tilgi sitt syndige og angrende barn. Og denne «kristelige» elementære forgårdsreligion kan sikkert i ikke liten utstrekning aktualisere skaperforholdets gudsbilledlighet. Men i samme grad som det begynner å gå op under inntrykket av den dype hellige kjærlighet i skapertroen og Guds høie krav, sånn som Jesus forkynte dem, at synden er ikke den eller den enkelte forgåelse i barnets i prinsippet gode livsinnstilling, men at synden nettop ligger i en grunninnstilling som drar sig gjennem ens hele personlige liv og gjennemsyrer det med synd, også det som der kan være av ærlig og god streben innenfor skaperforholdets aktivering av gudssamfundet, i samme grad blir det ved forkynnelsen av frelsen levende at jeg selv trenger og at Gud må gjøre det store kjærlighetens offer for å grunnlegge frelsens virkelighet og ved syndenes forlatelse på soningens grunn føre inn i det nye og dypere gudsbilledlighetens liv.

Det viser sig da her at striden mellem bud og begjæring er prinsipiell til tross for den «godhet» som er mulig ved skapelsesnåden. Loven som fordring skiller sig i krisen ut fra den grobunn hvori den hadde sin relative tillokkende makt over menneskesinnet, nemlig skapergudens kjærlighet. Nu skiller den sig ut fra denne. I skyldfølelsen opleves skaperguden i hans krenkede vrede. Dette skal føre over i noe prinsipielt nytt. Skaperguden som frelser. Fra forgårdsreligionen inn i den egentlige helligdom. Hit kan man ikke komme i kraft av skaperforholdets gudsbilledlighet, men en

forberedelse har det dog vært. Dette at det ligger i gudsbilledlighetens selvopholdelsestendens at den reagerer mot forstyrrelser med en følelse av tomhet og lengsel efter noe bedre, er en meget viktig formidling av overgangen, men det kan jo aldri i og for sig bringe noe nytt inn.

På dette punkt vil det passe å si noen ord om spørsmålet om et første menneskes syndefall og om synden i slekten, for så til sist å avslutte med noen bemerkninger om vårt syn på gudsbilledet i det hele som resultat av disse overveielser.

Hvis der altså, som det syntes å fremgå av det siste, består til tross for Guds skapernåde en prinsipiell strid mellem bud og begjæring, da opstår der et meget vanskelig spørsmål som man gjør rett i å se klart i øinene. Hvordan skal jeg hvis jeg ikke antar et fall av et første menneske ut av en uskyldighetsstand — for å bruke M. Kählers skarpe formulering — kunne sondre mellem det historisk foreliggende og det av Gud skapte. Eller hvis jeg ikke antar en sådan løsning ved et første fall, hvordan skal jeg da undgå å komme over i et annet syndsbegrep, nemlig dette at synden er en av Gud medskapt naturlig hemsko på utviklingen, som skal overvinnes under kamp — i stedet for å holde mig til det irrasjonalt enfoldige: Synden kom inn i verden ved en synd — ved et uskyldig menneskes ulydighet. Hvordan undgår Brunner valget? Jeg kan ikke se annet enn at hans syndsbegrep er blitt forkludret i den nevnte retning. Det skal innrømmes at saken har sine store vanskeligheter for erkjennelsen. Vi har ingen historisk-empirisk beretning om begynnelsen. Tanken ligger overhodet ikke på det historisk-empiriske plan, sier man, og alt dette er i en viss betydning riktig nok. Men er det derfor sikkert, at det i ingen mening kan være historisk? All religiøs historie unddrar sig i virkeligheten i det dunkle som en historie mellem sjelen og dens Gud. Historisk merker vi bare virkningene. Kanskje kan det da være at vi ikke har noen historisk-empirisk beretning om dette — og dog kan tingen være historisk — nemlig historisk-religiøs.

Den gammeltestamentlige fremstilling er naturligvis ikke empirisk historie i ytre forstand. Men innenfor sin snevre historiske ramme kan den vidne om historisk-religiøse sammenhenger, være

som «en omvendt profeti», som i en billedlig — om man vil for mig mytisk men også vesentlig allegorisk — form taler om noe «urhistorisk», som virkelig inntraff en gang.

I en barnslig form som svarer til utviklingstrinet, har Gud «skapt» mennesket i skapertankens forstand. Én gang er homo sapiens dukket op av naturlivet og har for første gang hørt skaperordet som Guds åpne kjærlighetstilbud og hans krav — i lyset av den verden hvori han var stillet inn. Første gang har dette barnliguskyldige menneske stått i avgjørelsen overfor den evige. Og da han stod i avgjørelsen falt han i ulydighet. Og fra da av er spliden mellem skal-budet og begjæringen der og har bredt sig videre — den prinsipielle strid mellem bud og begjæring. Der er intet som vi vet, som forbyr oss å tenke så, og troen er i alle tilfelle forvisset om at mennesket ikke bare er et evolusjonistisk produkt av det biologiske og religionen et illusjonært produkt av trangen til hjelp under kampen for tilværelsen. Men den er en selvstendig fornemmelse av det hellige hos et vesen som fra begynnelsen av er skapt i Guds billede, men som også falt og lever under følgene av et i verden overalt nærværende syndefall.

Der er intet i vår religionshistoriske viden eller endog i sannsynlige konsekvenser av vår viden som forbyr oss å tenke så. Tvert imot.

Men — der er et kanskje ganske viktig moment å tilføie, at der er ingen grunn til i anledning av et syn som dette å dosere en prinsipiell depravasjonstanke. Da det nemlig som vi tidligere sterkt har gjort gjeldende, er så, at Gud tross synden stadig ledsager slekten med sin nåde og kjærlighet og minner om og alltid på ny gjør sin skapervilje virksom og opretter frelseprovisorier og innbyr til samfund alt efter utviklingstrinet og også ved siden av sin vrede viser sin mildhet og overbærenhet, så er det slett ikke sagt at fallet følges av en stadig eller særlig nedgangsperiode. Det er bare dette at den prinsipielle strid mellem budet og begjæringen er der og på mange måter gir sig utslag og festner sig.

Men ellers har vi ingen grunn til ut fra dette å behøve å lære en gjennemført depravasjon eller en særlig utpreget nedgang og forfall ved begynnelsen, det var da også et fall på et meget umodent stadium — et fall på et meget modent må nødvendigvis

medføre en større depravasjon. Man må regne ikke med en gjennemført depravasjon, men med opgangs- og nedgangstider innenfor denne av spliden, men også av Guds opdragende kjærlighet og av hans vrede og avvisning mangfoldig betingede utvikling. Og en større fordervelse inntrer naturlig på et høiere trin overfor en høiere gudsåpenbaring.

Der kunde være meget å drøfte i denne forbindelse, men vi kan ikke innlate oss på det her. Hovedsaken er at vi overfor alle anderledesartede anskuelser mener å skulle bli stående ved det bibelske: Synden kom inn i verden — ved en synd. Og alt hvad vi kjenner av ufrihet og bundethet i synd, har slekten selv forvoldt — selv om heri samtidig ligger en straffedom fra Gud.

Men — så kommer vi da tilbake til spørsmålet om gudsbilledligheten og skal forsøke å forme vårt grunnsyn og summere op.

Vi er da klar over at vi må tale om disse ting som mennesker som lever i motsigelsen mellem skapertro og synd og frelse, men som også vet at Gud ved sin åpenbaring har makt til å aktivere den gudsbilledlighetsfunksjon som vi fra skapelsen av er anlagt på, aktivere den sådan som han har tenkt den og med det innhold som svarer til og er båret av hans kjærlighetsåpenbaring. Jeg gjentar igjen, at denne gudsbilledlighetsfunksjon sådan som den forståes i den kristne tros sammenheng, ikke er noe autonomt, men noe teonomt. Men det kan kanskje være grunn til også å betone, at den på teonomiens grunn er noe autonomt, noe som skjer i frihet og frivillighet, hvis det skal nå noen verdi.

Men — vi kan da nok komme inn på å filosofere over, hvordan det er med gudsbilledligheten bortsett fra frelsen i Kristus i denne motsigelsens, kampens og syndens verden: Er det helt, halvt eller tre kvart tapt.

Våre bekjennelsesskrifter har styrt en mellemkurs, en sund kurs må det sies å være og forsåvidt forbilledlig, mellem Flacius's lære om at synden var blitt det falne menneskes substans, og at det ikke kunde annet enn å gjøre motstand mot nåden, og Strigels synergisme som lærte at nåden og den frie vilje virket sammen som to sideordnede krefter, hvad der riktig får uttrykkt frihetsmomentet, men atter igjen ikke riktig, fordi nådens ledende og skapende kraft ikke har fått noe fullgyldig uttrykk.

Våre bekjennelsesskrifter har styrt en sund kurs, men de kan ikke sies å ha gitt noen befriende løsning. Dertil har de vært for bundne av visse scholastiske tankeformler og av — den overleverte substantielle forestillingskrets. Men vi noterer, at det vender tilbake som et refreng i bekjennelsesskriftene at visse rester av gudsbilledet — reliquiae quaedam imaginis — er blitt tilbake hos det falne menneske.

Men — nu forlater vi den substantielle tankegang, hvorefter gudsbilledet er en substantiell bestanddel i menneskenaturen som helt, halvt eller tre kvart kan fjernes, og går over til en funksjonell-dynamisk sådan som den har båret hele denne fremstilling, — og da forekommer det mig at der blir ganske interessant der ute i hengemyren, for da kommer vi under titelen: Det naturlige menneske inn i interessante og for teologien overordentlig betydningsfulle psykologiske typer og studier over det moderne menneske med dets religiøsitet og dets irreligiøsitet og dets mangfoldig nyanserte stilling til kristendommen, mangfoldig nyansert, men samtidig med visse faste karaktertrekk og visse regelmessig tilbakevendende begrensninger, hvis hemmende syndige skyld og makt er uttrykk for den motstand som må overvinnes, men hvis relative sannhetsmomenter også danner tilknytninger for det kristelige. Mennesket i Guds billede, men samtidig bundet av synd.

Ser vi saken under synspunktet av det sjelelig-funksjonelle da gjelder ikke lenger den kvantitative hel-, halv- eller tre kvart-betraktningen. Enhver sjelsfunksjon har sin mening og sin efter sin mening tilpassede plass i sjelens husholdning. Og det religiøse en central.

Den aktiveres når den får utfolde sig efter sin mening og er den ledende. Hvis dens mening derimot krysses, opløser sig i sig selv eller ved andre sjelelige tendenser, så mister den sin betydning i den sjelelige husholdning, den dovner hen, den sprenges og splittes, den glir mer og mer ut av den ledende centralbevissthet. Hvis det kristelig-religiøse har tapt ledelsen og er avløst av noe sekulært-irreligiøst som det ledende prinsipp, så er gudsbilledligheten som aktivt prinsipp ikke alene tapt, men et motsatt har tatt ledelsen i sjelelivet.

Vi sier med rette at synden er en totalitetsbestemmelse ved det

naturlige menneske. Men dets gudsbilledlighet i betydning av en viss tendens til og mulighet for religion er det også. Det kan aldri sådan som vi kjenner det, miste det religiøse anlegg.

Efter sin totale eksistens tar det naturlige menneske ikke imot det som hører Guds Ånd til, som Paulus sier. Men også det annet ord gjelder at evangeliet anbefaler sig for ethvert menneskes samvittighet.

Målt med den høieste målestokk, Guds rene skapervilje sådan som den er åpenbaret i Kristus, er det naturlige menneske ondt d. v. s. egocentrisk bestemt, ikke ydmyket under Gud, ikke draget inn i det nye frivillige kjærlighetsliv.

Men det er iallfall meget misforståelig å tale om, at det er som «stokk og sten», upåvirkelig og ubevegelig i religiøs henseende. Dette strider mot all psykologi som vi kjenner, selv om der kan være tilsprang til noe slikt. Men om vi vilde si at det naturlige menneske var «stokk og sten», så må vi ikke si at dette er den alvorlige, kristelige opfatning og alt annet er forkastelig syn. For hvis alt det som ikke var som stokk og sten overfor det kristelige, var kristne mennesker, så lå ikke det kristne livs standard synderlig høit!

Det naturlige menneske er totalt sett syndig bestemt, men det er dog mer eller mindre i bevegelse i religiøs henseende. Det er det karakteristiske for det at det lever i halvheten, de stykkevise tilsprang, en viss relativ og foreløbig godhet som er mer eller mindre stasjonær, det lever i uklarheten, blendverket, den indre splid og motsigelse.

Hvad relativ godhet angår, så har vi nevnt at Gud er virksom i slekten med sin foreløbige nåde som utløser en viss gudsdyrkelse, med sin fordring som finner gjenklang i menneskets samvittighet, med frelseprovisorier og med straff som virker til avskrekkelse. Og alt dette virker en relativ moral og sedelighet hos noen, mens andre gjør motstand. Og denne forskjell er ikke betydningsløs. Men hvad der på et relativt standpunkt er godt, vil hvis det fastholdes, når det nye budskap kommer, bli synd og ulydighet.

Noe lignende kan også gjelde betraktningen av mennesker innenfor kristenheten, som har innforlivet sig sterkt i kulturkretser, som står det spesielt kristelige og kirkelige liv fjernt. Men vur-

deringen er her mer komplisert enn hvor det gjelder stillingen utenfor kristenheten. Godt at vi ikke skal dømme.

Der er relativt godt som er tilgrumset, uklart og stasjonært. Én ting er at også det høieste religiøs-sedelige liv sådan som det leves innenfor det virkelig kristelige liv, er besmittet av synd, ja at all synd merkes særlig tydelig på kristelig grunn. En annen ting er at der er livsformer hvor den religiøs-sedelige horisont har sine begrensninger, og hvor der naturligvis også syndes overfor det som er erkjent — og dog må man si at sjelen er vesentlig innstillet på og er tro mot det hellige og gode innenfor den ramme hvori det blir erkjent. Der kan også være motstand som er mer tilgjengelig for kristendommen enn man skulde tro. Der er motstand som er en kamuflert interesse, likeså vel som det er fromhet som er tilsløret egenkjærlighet, streben efter prestisje og virksomhet, herskesyke under kjærlighetens maske — men ikke virkelig ydmyk kristelig hjertereligion. Atter godt at vi ikke skal dømme.

Der er «naturlig religion» som avgrenser sig fra det kristelige, idet man i ensidig egocentrisitet søker tilfredsstillelse for en viss side av sitt sjeleliv — intelligensen i en slags filosofisk-religiøs absolutthetsspekulasjon, følelsen i all slags mystikk og occultisme, viljen i en etisk-moralistisk lovreligion med tro på sin egen moralske viljekraft. Det er former for det naturlige menneskes forvrengning av sannheten og for mer eller mindre uforskyldt fordunkling av sannheten under avhengighet av miljøet. Men det kan også være uttrykk for en relativ godhet, kan iallfall ikke tenkes uten at gudsbilledligheten som tendens er virksom i det falne menneske.

Kanskje aller mest i det moderne menneskes selvgode intelligensinnstilling overfor det religiøse uten noen brodd av moralsk selvbedømmelse merker man den sørgeligste illustrasjon av ordet om at «det naturlige menneske ikke tar imot det som hører Guds Ånd til».

Gudsbilledligheten har sin omfattende aksjonsradius i alt som heter kulturliv, sin indre kjerne i moral og religion. Gudsbilledligheten i videre forstand fungerer vesentlig uforstyrret, ja kan heve

sig til sin høieste høide, selv om gudsbilledligheten i snevrere forstand er kommet i ulage. Men der er noe titanisk ved en slik kultur og litt efter litt tar kulturmidlene overhånd over det menneskelige i dypere forstand, og så ropes der av den tekniske kultur på religiøs og moralsk fornyelse.

Det religiøse anlegg og den religiøse drift er alltid mer og mindre levende i det naturlige menneske. Selv i dets synd og syndebundethet kommer det frem. Når verdsligheten strør sitt falske skimmer ut over denne verden og gjør den til noe absolutt, så er det på en forferdelig måte nettop en religiøs drift som er «vrengt om til sin karikatur.» «Som vår tro er, så er vår Gud», sier Luther. Gud eller avgud.

Det naturlige menneske føler samvittighetens røst som en anklage, men slår den enten hen i lettsindighet eller tar sig selv tragisk som den bundne fange, som psykologiserende mener om sig selv at det ikke kan være anderledes og forstår sig selv som et produkt av anlegg og av miljø. En sannhetsbrokke, men ut fra den eksistentielle innstilling overfor evangeliet knyttet til frihets- og samvittighetsliv — en misvisning.

Når verdslighet forenes med ideell kultur kan denne anta formen av et religionssurrogat, bak hvilket skjuler sig den ubrutte egocentriske vilje som søker sig egen ære og tilfredsstillelse.

På materialistisk grunn kan intelligensen bli således fordunklet av synd at Gud blir et problem for den — ikke bare metodisk ut fra en ren videnskapelig betraktning — men i det hele. Han blir et problem eller blir likefrem fornektet.

Men ved siden av dette har vi som nevnt de forskjellige former av naturlig religion som i forhold til kristendommen delvis kan bli noe forberedende provisorisk, delvis et kristendomssurrogat som blir en hindring for at gudsbilledligheten i full kristelig mening blir aktivert i sjelen i troen på Faderen, ved Sønnen, i den Hellige Ånd.

En tilknytning vil kristendommen alltid finne hos mennesker som tar det moralske krav alvorlig. Og man skal ikke her med visse teologer innenfor nutidens teologi lage kunstige grøfter, idet man sier: Én ting er det hellige, det religiøst motiverte og en annen

ting det gode, det moralsk motiverte. Og de er toto coelo forskjellige. Kan så være i en viss betydning. Det er selvfølgelig en prinsipiell sak om det moralske bunder i et gudsforhold eller ikke. Men likeså sikkert er at kristelig forstått er det gode — det enkle moralske kjærlighetsbud —, innesluttet i det kristelige. Og man skal som sagt ikke lage kunstige kløfter. Hvor motsetningen godt-ondt ennu blir opfattet absolutt og ikke relativisert er der en vesentlig tilknytning for det kristelige.

Men ved siden av disse forskjellige former for naturlig religiøsitet har vi da også som tidligere nevnt en kristelig forgårdsreligiøsitet på skapertroens grunn som i livserfaringens skole kan ledes over til den fulle tro på gudsbilledlighetens fornyelse efter hans billede som har skapt oss ved Jesus Kristus, slektens guddommelige frelser og forsoner, som selv er billedet av den usynlige Gud.

TESTIMONIUM SPIRITUS SANCTI SOM TEOLOGISK „PRINSIPP"

Av Leiv Aalen.

B. I ETIKKEN

(SLUTNING.)

2. Den «nyeste teologi» representerer også i etikken et energisk forsøk på nyorientering, bort fra den nyprotestantiske subjektivisme i retning av en virkelig *normativ* etikk i strengere teologisk betydning. Bortsett fra den egentlige barthske skole hvis intensjon også her — til tross for et visst gnostisk-spiritualistisk innslag i avvisningen av theologia naturalis — peker mot en virkelig «Theologie des Wortes»,[189]) har man her gjerne grepet til den utvei å finne Guds vilje åpenbaret i de «skapelsesordninger» som ligger til grunn for menneskelivets etiske grunnformer: familie, stat o. s. v. Således forlegger E. *Brunner,* som vel er den fremste representant for denne moderne «Theologie der Ordnungen», den egentlige kilde for erkjennelsen av den konkrete etiske norm til «den gitte virkelighet» slik som den i lys av troen på Skaperen vidner om den oprinnelige, ideale struktur i menneskelivets samlivsformer.[190]) I dette er der nu riktignok det evangeliske sannhetsmoment at mennesket ved troen på Kristus også får øinene op for den egentlige mening med den skapte virkelighet (se nedenfor),

189) I motsetning til den nyprotestantiske isolering av etikken vil Barth gjøre alvor av den ortodokse opfatning av etikken som et integrerende ledd av dogmatikken, jfr. Dogmatik 1932, s. XII (forordet). En viss uevangelisk ensidighet i avvisningen av theologia naturalis beror nok meget på en *reformert* opfatning av Ordets betydning som etisk norm (jfr. nedenfor anm. 195, slutten), men har vel også andre grunner, jfr. nedenfor anm. 196 og smlgn. H. Sasse, «Hvad er luthersk kristendom?», s. 137 ff. — 190) I etikken henvises vi iflg. Brunner ikke bare til Skriften, men også «auf die gegebene Wirklichkeit als den Schauplatz der Verwirklichung hin, in dem Sinn, dass uns auch diese Wirklichkeit selbst richtunggebend wird» (Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932 og 1933, s. 275). «Das Gebot des Schöpfers fordert, im *Gegebenen* das Gottgewollte zu suchen» (Gott und Mensch, Tübingen 1930, s. 45). Om metoden se nedenfor anm. 191 og 193.

men pointet ved Brunners opfatning ligger i at der på denne måte angivelig åpnes *en teologisk erkjennelse e ratione*, en slags spesifikt kristelig theologia naturalis så å si som skal ha særlig betydning for etikken.[191]) Da «skapelsesordningene» ikke kan falle sammen med det syndige menneskelivs faktiske samlivsformer, gjelder det å underkaste «den gitte virkelighet» en kritisk analyse for å skille ordningenes ideale «Gestalt» ut fra deres av synden pregede realisasjon,[192]) men når dette skal skje ved hjelp av fornuftsmessige overveielser istedenfor ved Ordet, må det nødvendigvis føre til nærmest filosofiske spekulasjoner som — hvad metoden angår — like gjerne kunde benyttes til å «begrunne» noget helt annet.[193]) I det hele tatt må det fra evangelisk synspunkt sies at dette forsøk på å opretholde etikkens teologiske karakter ved å reservere den egentlige utfoldelse av en i og for sig *rasjonal* erkjennelse for *troen* på forhånd er dømt til å mislykkes, for idet troen optar en annen erkjennelsesmetode enn den teologiske eksegese av Ordet, ophører den eo ipso å være virkelig troserkjennelse.

Nu er det riktignok så at etikkens «materialprinsipp» efter de evangelisk-lutherske bekjennelsesskrifter ligger i det de kaller *ordinationes Dei* eller *divinae:* p. d. e. s. i naturens orden slik som den ligger til grunn for familielivet og det økonomiske liv, p. d. a. s. i den historisk nødvendige rettsorden slik som den trer frem i den profane, borgerlige ordning av ekteskapet, samfundsøkonomien og statens anliggender.[194]) I skarp motsetning til katolikkenes og svermernes asketiske vurdering av de naturlige livsordninger som syndige i og for sig hevder Augusta art. XVI at en skal betrakte de naturlige livsordninger som «Guds ordninger og

---

191) Brunner taler således om en spesifikt teologisk *ethica naturalis* og mener dermed en *rasjonal* «Erkenntnis der Schöpfungsordnungen, wie sie nur der Christ haben kann» (Natur und Gnade, Tübingen 1934, s. 30 f.). Skapelsesordningene «können nur vom Glauben aus, nach ihrem Sinn vollkommen verstanden — — werden» (s. 17), men troens *metode* når det gjelder den konkrete etiske norm, konstitueres i dette tilfelle av «Naturtrieb und Vernunft» (s. 18), se nærmere nedenfor anm. 193. — 192) Jfr. Geb. u. Ordn. s. 192 ff., Gott u. Mensch s. 24 ff. — 193) «Die Begründung der monogamischen Ehe» f. eks. består således i at troen i de to kjensgjerninger som ligger p. d. e. s. i far-mor-barn-forholdets uløselige trekant, p. d. a. s. i den naturlige elskovs tendens til å utelukke enhver tredjemann, ser en «Hinweis» til Guds skaperordning, jfr. Geb. u. Ordn. s. 329 ff. I virkeligheten er allerede disse «kjensgjerninger» slik som Br. opfatter dem, et produkt av Br.s filosofiske utformning av den «bibelske» antropologi, og for øvrig er der all grunn til å spørre hvordan man fra den blotte konstatering av kjensgjerninger skulde kunne nå til å opstille en *norm*. Den intuisjon som her må erstatte mangelen på logikk, er i virkeligheten ikke metodologisk definerbar og derfor teologisk ubrukbar. — 194) H. *Sasse* sammenfatter bekjennelsesskriftenes utsagn om disse ting i følgende skjema: «1. Naturordnungen: a) «Naturgesetz», b) Ehe (Familie), c) oeconomia. 2. Rechtsordnungen: a) Ehe (Familie), b) oeconomia, c) politia» (Das Volk nach der Lehre der evangelischen Kirche, Bekennende Kirche hefte 20, s. 20).

øve kjærlighet i sådanne ordninger», og dette skal da vel å merke ikke som katolikkene og delvis også de reformerte med sin teokratiske kirketanke mener, skje efter nogen spesifikt kirkelig norm, men ganske enkelt *juxta vocationem*, d. v. s. i samsvar med det borgerlige kalls immanente struktur og teleologi.[195]) Denne lære er begrunnet i Skriftens egne utsagn om disse ting, jfr. f. eks. Mt 22, 21; Rom 13, 1 ff.; 1 Pet 2, 13 ff., og forsåvidt representerer f. eks. P. *Althaus* et både bibelsk og reformatorisk anliggende når han søker å gjøre «skapelsesordningene» gjeldende i den teologiske etikk i motsetning til en viss «barthiansk» anstrøken fornektelse av de naturlige livsordningers teologiske dignitet. Der hvor man forkaster det evangelisk-lutherske juxta vocationem uten engang til gjengjeld å opta den katolske og reformerte tanke om en spesifikt kirkelig regulering av det borgerlige liv, kan det bare føre til at man p. d. e. s. overlater de naturlige livsordninger helt til sig selv og dermed utleverer dem til alskens fremmede ideologier mens man samtidig p. d. a. s. står i fare for å erstatte selve det vesentlige ved det kristelige ethos: at det midt i syndens verden representerer en realisasjon av *Skaperens* kjærlighet til skapningen, jfr. 1 Johs 3, 16 ff. og 4, 7 ff.; 11 f.; 19 ff., med en avbleket gnostisk-spiritualistisk verdensfravendthet. Betraktes nemlig de naturlige livsordninger vesentlig som en ond eller i beste fall nøitral bakgrunn for det kristelige ethos, da blir konsekvensen uvegerlig at den «agape» som skal utfoldes på en slik basis, blir uten det konkrete innhold som ligger i at kjærligheten er lovens opfyllelse, jfr. Rom 13, 8 ff. og smlgn. Gal 5, 14, for «loven» er i virkeligheten intet uten det konkrete siktepunkt som ligger i «den 2. tavles» forbindelse med de naturlige livsordninger.[196]) Feilen ved den moderne «Theologie der Ordnungen» består ikke i at den

---

195) Mens Aug. XVI, 5 har «in talibus ordinationibus exercere caritatem», har Aug. XXI, 1 «bona opera juxta vocationem», og Aug. XXVI, 10 taler likefrem om «mandata Dei juxta vocationem» (jfr. også Aug. XXVII, 49). I Apologien til Aug. XVI, 55 heter det at «evangeliet innfører ikke nye lover om den borgerlige stand, men befaler at vi skal lyde de gjeldende lover enten de er gitt av hedninger eller av andre, og byder å øve kjærlighet ved sådan lydighet». Om de reformertes tendens til å gjøre en kirkelig-teokratisk ordning gjeldende på det borgerlige område se H. Sasse, «Hvad er luthersk kristendom?» s. 119. — 196) Althaus har således utvilsomt rett når han forsvarer juxta vocationem overfor docent *Søe's* forsøk på å redusere det kristelige ethos til en agape à la Nygrens bekjente antitese: eros-agape, se Søe's opsats «Die christliche Liebe und das Leben im Beruf» i «Luthertum» 1936 s. 368 ff. og Althaus' imøtegåelse sammesteds 1937 s. 129 ff. Kan der hos Althaus sies å være en viss fare for at 1. artikkel løsrives fra 2. og 3. (jfr. Sverre Aalens kritikk i T. T. K. 1937 s. 126 ff.), så er der hos Søe omvendt en fare for at 1. artikkel mister sin konkrete betydning. En «agape» som er uten virkelig positivt forhold til de naturlige livsordninger, minner faktisk mer om f. eks. buddhismens asketisk orienterte barmhjertighetsideal enn om det bibelske krav om å vandre i de gjerninger som Skaperen forut har lagt ferdige, Ef 2, 10.

overhodet tilskriver «ordningene» en viss positiv betydning i etikken, men derimot i at den ikke — eller ikke strengt nok — gjør gjeldende at Skriften er eneste kilde og norm for erkjennelsen også når det gjelder teologiske utsagn om de naturlige livsordningers konkrete betydning. Den evangelisk-lutherske lære vil også når den overfor den katolske og svermerske verdensflukt hevder de naturlige livsordningers betydning som «Guds ordninger», i alt vesentlig bare være en utleggelse av Guds ord og er derfor også på dette punkt i streng mening en «Theologie des Wortes», jfr. henvisningen til hvad «evangeliet» lærer i Augustana XVI.[197])

Følgen av dette er at den evangelisk-lutherske etikk må innskrenke sig til visse almene utsagn om den kristnes forhold til «ordningene» og således avholde sig fra å opstille «kristelige» programmer for det sociale, økonomiske og politiske liv.[198]) Riktignok kjenner den til gjengjeld en kritisk *usus politicus legis*, en forkynnelse av en almen justitia civilis på grunnlag av den skrevne lovåpenbaring,[199]) men dette kritiske moment ophever ikke de kristnes plikt til å «lyde de gjeldende lover enten de er gitt av hedninger eller av andre» som Apologien sier,[200]) med mindre øvrigheten positivt «befaler å synde; ti da skal de adlyde Gud mer enn mennesker, Ap gj 5» (Augustana XVI). Forutsetningen for denne lojalitet er den bibelske erkjennelse som Luther på ny gjorde gjeldende, nemlig at de naturlige livsordninger med deres rettslige organisasjon så å si utgjør *et relativt selvstendig kompleks i Guds verdensøkonomi* og således bare *indirekte* har med åpenbaringen og forløsningen å gjøre, nemlig bare forsåvidt som de tjener Guds barmhjertige opholdelse av den falne verden med sikte på evangeliets forkynnelse til frelse, jfr. Acta 17, 26 f. og se for øvrig nedenfor s. 98 f. Det er da heller ikke som det undertiden hevdes, rettferdiggjørelsen av tro, men ganske enkelt Guds ord og bud som danner den grunnleggende forutsetning for at den troende med god samvittighet kan betrakte sin borgerlige gjerning i hjem og samfund som en gudstjeneste til tross for at de ordninger den hviler på, er preget av denne verdens syndige ufullkommenhet.[201]) For øvrig krever «lovens tredje bruk», *usus*

197) Når Apologien i forbindelse med den seksuelle tilbøielighet mellem mann og kvinne også opererer med «jus naturale» (XXIII, 9 og 11), er det åpenbart ment som et underordnet argument i forhold til anvendelsen av Gen 1, 28 (ibid. 7), ti: «magis fuit habenda ratio verbi Dei — — quam aliarum rerum omnium» (ibid. 71), og for øvrig står denne henvisning til naturretten innenfor bekjennelsesskriftene helt isolert og kan sett i den lutherske læres hele sammenheng neppe gjelde for mer enn en argumentatio ad hominem. — 198) Jfr. H. Sasse, «Hvad er luthersk kristendom?» s. 119, smlgn. s. 109 f. — 199) Jfr. H. *Sasse*, ibid. anm. 271, smlgn. anm. 269. — 200) Se ovenfor anm. 195. — 201) Den utbredte forestilling at det efter «reformatorisk» tankegang er rettferdiggjørelsen av tro som skaper kallsetikken gode samvittighet (jfr. *Søe*, Luthertum 1936 s. 370/71 og 374, smlgn. *Althaus*, ibid. 1937 s. 135 f. og *Brunner*,

didacticus,[202]) av den troende ikke bare en «borgerlig rettferdighet», men at en skal «øve kjærlighet i sådanne ordninger» (se ovenfor), men usus didacticus kan bortsett fra maksimen i Acta 5, 29 aldri opheve, men bare *fylle* den rettslige ramme som angis av usus politicus, jfr. Mt 5. Hvorledes nu usus politicus in concreto skal gjennemtrenges av usus didacticus, er imidlertid et spørsmål som ikke kan løses ut fra teokratiske maksimer eller «evangeliske råd», men bare ut fra den rolle som *Åndens ledelse* må spille for den konkrete utfoldelse av det kristelige ethos.

II.

Den katolske kasuistikk (se ovenfor s. 61 f.) inneholder i en viss forstand et sannhetsmoment forsåvidt som der efter Skriften kan og skal hevdes visse alment forpliktende moralske grunnsetninger (jfr. de 10 bud) som danner det elementære grunnlag for bedømmelsen av enhver etisk situasjon, men efter evangelisk skriftforståelse dreier det sig da bare om en conditio sine qua non for den egentlige personlige tilegnelse av lovens åndelige mening slik som den har fått sitt centrale uttrykk i kjærlighetsbudet. Den nyprotestantiske anvendelse av autonomitanken (se ovenfor s. 62 ff.) representerer også på sin side på sett og vis et sannhetsmoment forsåvidt som den konkrete utfoldelse av det etiske liv efter steder som Rom 12, 2 krever en selvstendig innsats av den menneskelige erkjennelse ut over en blott og bar tilegnelse og bearbeidelse av ferdige maksimer, men det er helt uforenlig med det evangeliske syn på den kristelig-etiske erkjennelses karakter av troserkjennelse å gjøre den til uttrykk for noget som så å si ligger latent i det gjenfødte eller endog i det naturlige menneskes etiske bevissthet. Både den katolske og ganske særlig den nyprotestantiske opfatning overser fremfor alt den *kontingens* som vi må tilskrive den kristelig-etiske erkjennelse både efter dens av synden betingede *subjektive begrensning* og efter dens *objektive innhold.*

Geb. u. Ordn. s. 185 f.) beror i virkeligheten på den helt uevangeliske tanke at de naturlige livsordninger i sig selv er onde. Efter Augustana XVI er «de lovlige borgerlige ordninger» *i sig selv «Guds gode gjerninger»*, nemlig fordi de i dette verdensløp er villet av Gud selv om de på grunn av synden aldri kan bli annet enn høist ufullkomne, se nærmere Apologien til Aug. XVI. Rettferdiggjørelsen av tro rettferdiggjør synderen, men aldri syndige gjerninger (smlgn. det groteske eksempel på det sistnevnte hos Althaus, Luthertum 1937 s. 136 f.).

202) Jfr. H. Sasse, «Hvad er luthersk kristendom?» anm. 269.

I den førstnevnte henseende må det særlig overfor den nyprotestantiske subjektivisme hevdes at *arvesynden* ikke bare hos det naturlige, men også hos det gjenfødte menneske avskjærer enhver mulighet for en autonom erkjennelse endog av den rent elementære struktur i det kristelige ethos slik som den kommer til utrykk i kjærlighetsbudet. Riktignok er «lovens gjerning», τὸ ἔργον τοῦ νόμου, i en viss forstand skrevet i hedningenes hjerter som en lex naturalis, Rom 2, 15,[203]) men det dreier sig da som Konkordieformelen sier, bare om «ein tunkel Fünklein von der Lehr des Gesetzes» uten nogen som helst positiv betydning for den kristelig-etiske erkjennelse.[204]) Og selv det gjenfødte menneskes loverkjennelse er i denne verden bare en rent sekundær refleks av Ordets etiske innhold til tross for at det nye livs immanente teleologi representerer en radikal fornyelse av lex naturalis, jfr. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Kol 3, 9 f. og smlgn. Jer 31, 33. På grunn av syndens fortsatte makt også hos den gjenfødte kan nemlig den fornyede indre loverkjennelse som in nuce er gitt i og med det nye livs immanente struktur, jfr. Rom 7, 22 f., ikke være nogen selvstendig kilde, enn sie nogen norm for den kristelig-etiske erkjennelse ved siden av Ordet, men den må tvert imot selv stadig fornyes ut fra Ordet, jfr. Ef 4, 20 ff.; Rom 13, 14, og består overhodet ikke i kraft av nogen menneskelig autonomi, men alene i kraft av det guddommelige κατὰ πνεῦμα, jfr. Rom 8, 4 ff.; Gal 5, 16 ff. Syndens virkelighet er så omfattende og dyptgripende at «ingen uten Gud alene kan skille denne fordervelse av naturen fra naturen selv,

---

203) Det er neppe tilfeldig at Rom 2 ikke omtaler *loven* simpelthen, men «lovens *gjerning*» som skrevet i det naturlige menneskes hjerte (v. 15), for det dreier sig her åpenbart ikke om en positiv etisk *norm*, men bare om en viss *faktisk konformitet* med Guds vilje som instinktivt gjør sig gjeldende i kraft av de naturlige livsordningers immanente teleologi (jfr. ovenfor anm. 117, 3) slik at «hedningene som ikke har loven, *av naturen* gjør det loven byder» (v. 14). Den tilsvarende erkjennelse må til tross for sin samvittighetstilknytning også bortsett fra sin av synden betingede begrensning (jfr. følg. anm.) få en *kontingent* karakter da den bunner i en subjektiv intuisjon hvis objektive gehalt først kan bedømmes ut fra Ordets lovåpenbaring. — 204) Jfr. Sol. Decl. II, 9 ff. Den evangeliske lære om det naturlige menneskes åndelige død, jfr. Ef 2, 1 ff., gjelder like meget den etiske som den religiøse side av saken, og både når det gjelder erkjennelse og vilje, kommer efter denne lære på menneskets side bare en rent «passiv mottagelighet» for Åndens gjerning i betraktning, jfr. Sol. Decl. II, 21 ff. og smlgn. min artikkel «Sola fide — sola gratia» i «Ordet og livet» o. a. s. 89 ff. Sett på denne bakgrunn fremtrer hele problematikken f. eks. i Herrmanns Ethik (smlgn. ovenfor s. 62 f.) som den pelagianisme.

hvilket vil fullkommen skje gjennem døden i opstandelsen» (Konkordieformelen),[205]) og forsåvidt som det skjer allerede i denne verden, er det ikke bare efter sin *dynamiske,* men også efter sin *noetiske* side *alene den Hellige Ånds gjerning* idet han *ved Ordet* skaper kjærlighetens nye liv i hjertene, jfr. Konkordieformelens lære om «lovens tredje bruk» (art. VI) hvor ethvert forsøk på å orientere den kristelig-etiske erkjennelse ut fra subjektet med rette fordømmes som svermeri.[206]) Når det gjenfødte menneske ikke desto mindre selv skal «prøve hvad som er Guds vilje» (Rom 12, 2, jfr. Ef 5, 10) og «dømme om de forskjellige ting» (Fil 1, 10), da siktes der med det δοκιμάζειν som brukes i disse forbindelser, ikke til nogen autonom funksjon, for selv om den Hellige Ånd ikke uttrykkelig er nevnt på disse steder, er det åpenbart tale om noget som faller inn under det før omtalte πνευματικῶς ἀνακρίνειν (jfr. T. T. K. 1937, s. 162 og 226) som jo omfatter «*alt*» (1 Kor 2, 15) og dermed også den etiske side av åpenbaringen, og derfor er det også i denne sammenheng, jfr. Fil 1, 9 f., tale om *bønn,* som jo alltid — direkte eller indirekte — sikter på Åndens gave, smlgn. Salm 143, 10: «Lær mig å gjøre din vilje —! Din gode Ånd lede mig —!». Ikke bare på religiøst, men også på etisk område gjelder det som Konkordieformelen sier, at «wo Gott nicht selber Schulmeister ist, so kann man nichts, das ihme angenehm und uns und andern heilsam ist, studieren und lernen»,[207]) og derfor gjelder også her det pnevmatonome og kontingente ubi et quando som utelukker all autonomi, smlgn. T. T. K. 1937, s. 225 ff. og s. 233.

Men også efter sitt objektive innhold er utfoldelsen av det kristelige ethos preget av en kontingens som gjør både kasuistikken og autonomitanken fullkommen umulige også bortsett fra syndens innflytelse på den etiske erkjennelse. Dette kommer kanskje sterkest til syne på bakgrunn av den bibelske lære om de *åndelige*

---

205) Ep. I, 10. — 206) K. F.s behandling av Guds ord som «des Heiligen Geistes Werkzeug» (jfr. ovenfor anm. 135) innbefatter også Guds «göttlich, ewig Gesetz» (Sol. Decl. II, 50), og iflg. art VI «brauchet der Heilige Geist das Gesetz darzu, dass er aus demselben die Wiedergeborne lehret und in den Zehen Geboten ihnen zeiget und weiset, welchs da sei «der wohlgefällige Wille Gottes», Rom 12., in welchen guten Werken sie «wandeln sollen», die «Gott zuvor bereitet hat», Ephe. 2.» (Sol. Decl. VI, 12). Enhver autonomi derimot betraktes som en fristelse til «eigene Heiligkeit und Andact» (ibid. 20, se T. T. K. 1937 s. 228) og innbilt fullkommenhet (ibid. 21). — 207) Sol. Decl. II, 16, jfr. ovenfor anm. 147.

nådegaver, χαρίσματα, som konstituerer de forskjellige tjenester i den kristne menighet efter deres åndelige side og dermed egentlig også inneholder det centrale moment i den enkeltes etiske liv overhodet, jfr. Rom 12, 1 Kor 12, Ef 4 og smlgn. lignelsene om «talentene» og «pundene» i Mt 25 og Luk 19 som utvilsomt handler om det samme.[208]) Hvert eneste levende menighetslem har en slik nådegave (jfr. Ef 4, 7; Rom 12, 4 f.; 1 Kor 12, 12 ff.), men her gjelder det at den Hellige Ånd «utdeler til hver især efter som han vil» (1 Kor 12, 11), og det å la Åndens kallelse til «evangelister, hyrder og lærere» (Ef 4, 11) eller hans utdeling av «nådegaver til å helbrede, til å hjelpe, til å styre» (1 Kor 12, 28) fremgå av «das sittliche Selbstbewusstsein», er selvsagt like absurd som å ville utlede Galhopiggens høide av den pytagoreiske læresetning — rent bortsett fra at det mål som nådegavene i siste instans tjener, slik som det kanskje klarest kommer frem i misjonsbefalingen, Mt 28, 19 f., overhodet ikke er uttrykk for nogen immanent teleologi, men alene for Guds suverene «riksplan». Men noget lignende gjelder i virkeligheten også den enkeltes plass innenfor de naturlige livsordninger selv om kontingens-momentet her er mer eller mindre sterkt begrenset av ordningenes immanente struktur. Denne gir nemlig bare visse almene direktiver uten alltid in concreto å avgjøre livets store og små sporsmål for den enkelte, og løsningen ligger her i at delaktigheten i det borgerlige livs naturlige og kulturelle goder innenfor den troendes personlige livsøkonomi organiseres med sikte på den egentlige livsopgave som ligger i den personlige nådegaves bidrag til «Kristi legemes opbyggelse» (Ef 4, 12), slik at «den urettferdige mammon» blir brukt

---

208) Den populære opfatning av talentene eller pundene som billede på den naturlige begavelse er i åpenbar strid med den *eskjatologiske* mening og sammenheng i Mt 25 og Luk 19. Den autentiske bibelske «tolkning» av lignelsene finnes i Ef 4, 7 ff. Ifølge dette sted (v. 7) og billedet av legemet og lemmene i Rom 12 og 1 Kor 12 skal hver eneste troende ha sin særlige tjeneste i menigheten, stor eller liten, og ifølge Mt 25 og Luk 19 skal *utnyttelsen av nådegaven* og den dermed sammenhengende tjeneste for Jesu «minste brødre» (Mt 25, 40. 45), d. e. hans menighet (jfr. Mt 10, 40 ff.), for alle troende være *den egentlige livsopgave*, uansett om den er knyttet til den embedsmessige tjeneste som fyller personens liv i den grad at han må «leve av evangeliet» (1 Kor 9, 14; jfr. Gal 6, 6) eller den medfører en underordnet tjeneste som i almindelighet forutsetter et borgerlig arbeide ved siden av (jfr. 1 Kor 7, 20. 24). *Dette* betraktes nemlig vesentlig under det materielle livsopholds realistiske synspunkt, jfr. Ef 4, 28; 1 Tess 4, 11 f.; 2 Tess 3, 12, mens derimot troskap mot nådegaven direkte er en salighetssak, jfr. Mt 25, 24 ff.; Luk 19, 20 ff.; 1 Kor 9, 23 ff. og smlgn. Mt 25, 31—46.

til å vinne venner for «de evige boliger» (Luk. 16, 9) og dermed stilles inn under den kristelige forsakelses eskjatologiske perspektiv, jfr. Mt 6, 19—34; Luk 12, 15—59; 1 Kor 7, 29 ff. Dermed kommer den opgave å «prøve hvad som er velbehagelig for Herren» (Ef 5, 10; Rom 12, 2) til å omspenne hele livet fra det største til det minste, og fordi alt således innenfor visse grenser berøres av den personlige nådegaves kontingente karakter, blir det å finne «de gode gjerninger som Gud forut har lagt ferdige, at vi skulde vandre i dem» (Ef 2, 10) noget som i siste instans transscenderer all menneskelig innsikt og evne også bortsett fra syndens innflytelse. Enhver tale om etisk autonomi er her direkte villedende, og heller ikke kasuistiske overveielser kan her føre frem. Her gjelder det at «Åndens åpenbarelse — ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος — gis enhver til det som gagnlig er» (1 Kor 12, 7), og dermed kommer vi til den «fortsatte åpenbaring» som vi har kalt *Åndens ledelse*, jfr. ovenfor s. 59 f.

2. Mens tilegnelsen av den rent elmentære struktur i det kristelige ethos forsåvidt som den direkte er gitt i Ordet, i «erkjennelsesteoretisk» henseende helt og holdent faller inn under det som før er sagt om det almene dogmatiske innhold i test. Sp. S., jfr. ovenfor under A, II, 2, reiser der sig derimot særlige problemer når det er spørsmål om hvordan det forholder sig med den nevnte «fortsatte åpenbaring» ved Ånden, for her dreier det sig om noget som går ut over den direkte begrunnelse i Ordet samtidig som det utgjør det «ferment» (smlgn. ovenfor s. 57/58) hvorigjennem også det elementære grunnlag blir virkelig personlig tilegnet. Av det som før er nevnt om det konkret-personlige moment i troserkjennelsen (jfr. ovenfor s. 57 ff.), fremgår det imidlertid at Åndens ledelse aldri i den forstand går ut over Ordet at den skulde «åpenbare» etiske direktiver av almen dogmatisk betydning, og vi behøver derfor her bare å presisere at ledelsen alltid faller innenfor rammen av de almene grunnsetninger som en gang for alle er gitt i Skriften. Men med dette prinsipielle forhold til Skriften følger også *en dobbel begrensning av ledelsens kontingens* idet de prinsipielle normer for det kristelige ethos alltid forutsetter visse sociale sammenhenger hvorigjennem de konkrete opgaver for den enkeltes kristelig-etiske innsats blir tilrettelagt. Denne sociale be-

grensning av ledelsens kontingens ligger p. d. e. s. i *de naturlige livsordninger* slik som det kommer til uttrykk i det evangeliske «juxta vocationem», se ovenfor s. 93. P. d. a. s. representeres den av den kirkelige nådemiddelforvaltning og den spesifikt kirkelige ordning som dermed er gitt idet nemlig det kirkelige embede også efter evangelisk skriftforståelse er tillagt en viss myndighet som i kraft av Kristi innstiftelse konstituerer den ytre kirkeordning og dermed gir den elementære struktur i menighetens aktive liv, jfr. Augustana art. V, XIV og XXVIII.[209]) Den enkeltes stilling som aktivt lem på Kristi legeme konstitueres riktignok gjennem den personlige kallelse som ligger i Åndens utdeling av nådegaver, se ovenfor s. 98, men først gjennem den kirkelige ordning som i og for sig i kraft av forkynnerembedets innstiftelse og nådemidlenes objektivitet er prinsipielt uavhengig av den personlige tro og nådegave, jfr. Augustana art. VIII, får også de nådegaver som ikke direkte er knyttet til embedets funksjoner, den tilknytning til «Ordets tjeneste» som gir også dem deres egentlige mål og mening, idet de derved innordnes under misjonsbefalingen og den felles opbyggelses universale siktepunkt, jfr. ovenfor s. 98. Så sant Gud ikke er «uordens Gud» (1 Kor. 14, 33, jfr. v. 26 ff.), vil derfor Åndens utdeling av nådegaver og den dermed sammenhengende ledelse av den enkeltes liv regelmessig føie sig inn i den historisk gitte kirkelige ordning — så langt denne ikke overskrider sin bibelske kompetanse —, og noget lignende vil også gjelde ledelsens forhold til de naturlige livsordninger idet den nemlig

209) Iflg. Aug. V «hat Gott das Predigtamt eingesetzt», nemlig i og med Jesu utsendelse av evangelieforkynnere, jfr. Aug. XXVIII, 5 ff. (Normann s. 120 øverst), og med evangelieforkynnelsens åndelige *potestas* som «utøves alene ved å forkynne ordet og forvalte sakramentene», Aug. XXVIII, 8 (Normann s. 120), følger «efter guddommelig rett» den nødvendige kirkelige *jurisdictio*, ibid. 20 ff. (Normann s. 122 ff., jfr. ovenfor anm. 149), se også *H. Sasse*. Hvad er luth. krd.?» anm. 153. Bestemmelsen om at «i kirken bør ingen offentlig lære eller forvalte sakramentene uten å være rettelig kalt», Aug. XIV (jfr. Normann s. 44 f.) sikrer den nødvendige *ytre enhet* i forvaltningen av nådemidlene og kirkens indre anliggender og danner dermed den grunnleggende forutsetning for kirkens organisasjon. Det almene prestedømme består først og fremst i den av Aug. XIV fullkommen uavhengige rett og plikt for enhver til å grunne sin tro direkte på Guds ord uten nogen autoritativ melleminstans i selve gudsforholdet og til å vidne om sin tro i ord og gjerning. Legmannsbevegelsens emancipasjon fra embedet gjennem en selvstendig nådemiddelforvaltning kan innen visse grenser forsvares som en motvekt mot statskirkeprinsippet som også er i strid med den lutherske lære, se *H. Sasse:* «Kirchenregiment und weltliche Obrigkeit» (Bek. Kirche hefte 30, München 1935).

sikter på å skape en organisk enhet mellem den kirkelige og den borgerlige side av det kristelige ethos innenfor den enkeltes personlige livsøkonomi, se ovenfor s. 98 f.

Grunnlaget for Åndens ledelse ligger i *Ordets løfter* om en slik særlig veiledning, først og fremst når det gjelder enhvers særlige tjeneste i menigheten, jfr. 1 Kor 12, 7 ff.; Ef 4, 7 ff., men dernæst også når det gjelder de mange spørsmål som reiser sig innenfor de naturlige livsordninger, jfr. Jak 1, 5; Salm. 25, 12 og 32, 8; Jes 48, 17; smlgn. Fil 4, 6 f.[210]) Disse løfter får sin egentlige mening når de sees i sammenheng med hele den bibelske lære om det nye liv som et liv «i Ånden» (Gal 5, 25), og deres indre sammenheng ligger i det som tidligere er sagt om nådegaven som det centrale moment i den enkeltes etiske liv (jfr. ovenfor s. 98 f.). På grunnlag av disse løfter antar kjærlighetsbudets altomfattende etiske opgave både efter sin intensive enhet og efter sin ekstensive uendelighet (jfr. ovenfor s. 62) den nødvendige konkret-personlige form idet nemlig Åndens ledelse sikter på å organisere den enkeltes liv til en aktiv enhet ut fra hans særlige tjeneste i menigheten slik at alle valgavgjørelser blir uttrykk for en Guds plan med hans liv og ikke for et tilfeldig «samråd med kjød og blod» (Gal. 1, 16). Ledelsen forutsetter imidlertid at Gud gjennem sin styrelse legger både de ytre (naturlige og historiske) og de indre (psykologiske) betingelser til rette for den konkrete virkeliggjørelse av hans vilje, og da styrelsen i og for sig er skjult for den direkte erkjennelse bak et tilsynelatende blindt kausalforløp, består en vesentlig side av ledelsen i at den på grunnlag av Ordets almene utsagn om Guds verdensstyre gir en viss konkret innsikt i Guds mening med det som skjer. Således finner Åndens ledelse også en viss *aposteriorisk bekreftelse* gjennem den innsikt den gir i Guds styrelse, men selve ledelsen er *apriorisk i forhold til alle ytre og indre «tegn»* og består i sig selv som test. Sp. S. overhodet i en

---

210) *Haucks* bemerkning til Jak 1, 5 peker i retning av den riktige forståelse av den «visdom» der er tale om: «Mit Weisheit meint er dabei nicht etwa — wie das Griechentum — eine verstandesmässige Fähigkeit, sondern das von Gott geläuterte Denken, das zur rechten Beurteilung und Meisterung der Lebensdinge nötig ist. Sie ist der gottgemässe Sinn, der eine höhere Denkweise als die irdische verleiht und darum *dem heiligen Geist verwandt*, den Paulus als die neue Ausrüstung des Christen preist» (Neues Göttinger Bibelwerk, III, 135 f., uthevelse her). I virkeligheten dreier det sig om den åndsvirkede innsikt vi kaller Åndens ledelse.

kontingent visshet som — i dette tilfelle indirekte (jfr. ovenfor s. 58) — er begrunnet i Ordets indemonstrable evidens.[211]) Enheten mellem styrelse og ledelse er ofte ugjennemsiktig fordi de ytre forhold og omstendigheter for en rent menneskelig betraktning peker i en annen retning enn «Åndens vink», men objektivt hviler den i Guds evige forutbestemmelse slik som den realiserer sig gjennem det guddommelige initiativ som ligger i Åndens «forbønn» for de utvalgte, jfr. Rom 8, 26 ff., og subjektivt aktualiseres den gjennem bønnens samliv med Gud, jfr. Jak 1, 5 og smlgn. Fil 4, 6 f., for i kraft av Åndens helligende gjerning i de troende «samvirker alle ting» til deres frelse (Rom 8, 28, jfr. Ef 3, 20), og dette gjenspeiler sig i visse bønnhørelser som naturlig knytter sig til den innsikt Åndens ledelse gir i Guds styrelse. Det forløsende ligger imidlertid ikke i styrelsen som sådan, men i Åndens gjerning, og derfor ligger der heller ikke nogen kristelig-etisk veiledning i de ytre forhold og omstendigheter som sådanne med mindre de på denne måten blir delaktige i den kontingente visshet som Åndens ledelse gir. Derfor bærer også utfoldelsen av kristenlivets tjeneste under Åndens ledelse det samme kristocentriske preg som forvissningen om det personlige barnekår får gjennem Åndens vidnesbyrd (jfr. Gal 4, 6 f.), for begge deler hviler i Ordets løfter, og gjennem den «fortsatte åpenbaring» som de begge inneholder (jfr. ovenfor s. 59 f.), er det «Den gode hyrdes» røst som fornemmes, jfr. Johs 10, 1—16; Salm 23, 1; Jes 40, 11 og smlgn. den gammeltestamentlige «type» på Åndens ledelse: skystøtten og ildsøilen hvori «Herren gikk foran», Ex 13, 21 f.[212])

Åndens ledelse er overhodet et nødvendig moment i Herrens «fortrolige samfund med dem som frykter ham» (Salm 25, 14;

211) I den populære behandling av disse ting blir Åndens ledelse ikke alltid holdt klart ut fra Guds styrelse eller det som man gjerne med henblikk på dennes forhold til det enkelte menneskes liv kaller Guds «førelse». Mens styrelsen tilhører den creatio continua hvorved Gud opholder verden, så består ledelsen utelukkende i en indirekte anvendelse av det historisk gitte åpenbaringsord hverved Gud ved Ånden formidler kunnskap om sin vilje. Dogmatisk uttrykkes forskjellen også derved at ledelsen — ikke i absolutt forstand, men per appropriationem — tilskrives *Ånden* mens styrelsen tilskrives *Faderen*, og til dette svarer den praktiske forskjell at mens Guds styrelse av verden og hans førelse av det enkelte menneskeliv i og for sig skjer helt uavhengig av menneskelig bevissthet og vilje og på en måte som omfatter både frelse og fortapelse, så fremtrer Åndens ledelse gjennem menneskets bevissthet i form av en samvittighetsappell, jfr. Salm 32, 8 f. hvor denne forskjell kommer klart til uttrykk. — 212) Jesus Kristus er det egentlige subjekt også for den «fortsatte åpenbaring» ved Ånden, og det

jfr. v. 12), for likesom der ikke gis levende tro uten Åndens vidnesbyrd om barnekåret (jfr. Rom 8, 15 f.), således gis der heller ikke seirende liv uten Åndens drift (jfr. ibid. v. 13 f., Gal 5, 16 ff.), og denne er igjen avhengig av den innsikt i Guds vilje som Åndens ledelse gir idet nemlig det *dynamiske* moment i Åndens gjerning alltid bare realiserer sig gjennem et tilsvarende *noetisk* som Åndens instrumentum, smlgn. T. T. K. 1937 s. 221 og 1938 s. 64. Den praktiske betydning som knytter sig til den rette forståelse av dette forhold, blir først helt klar ut ifra den erkjennelse at Åndens ledelse har sin alternative motsetning i *Satans fristelse* slik at enhver nøitral suverenitet på menneskets side er utelukket. Menneskets etiske liv blir nemlig — innenfor de grenser som er trukket gjennem de naturlige livsordningers immanente teleologi — *alltid ledet utenfra* gjennem en ekstramundan innflytelse som enten utgår fra Guds «gode Ånd» (Salm 143, 10) eller også fra den onde ånd, «fristeren» (1 Tess 3, 5). Dette alternativ har riktignok sitt immanente korrelat i motsetningen mellem «sinnets lov» og «lemmenes lov», Rom 7, 23, idet den ekstramundane innflytelse alltid bare fremtrer gjennem en viss menneskelig cooperatio som betinger menneskets egen ansvarlighet, men likesom πνεῦμα i antitesen Rom 8, 4 ff.; Gal 5, 16 ff. enten likefrem betegner Guds Ånd (smlgn. Rom 8, 2. 9. 11. 14 ff.) eller i det minste en pnevmatonom innflytelse over menneskets ånd (jfr. Ef 3, 16), således representerer σάρξ en dysteleologisk sammenheng som i siste instans omspenner ikke bare «kjød og blod, men — ondskapens åndehær», Ef 6, 12; jfr. 2, 1 ff. I begge tilfelle utgår der en skjult innflytelse på den menneskelige erkjennelse idet der til Åndens oplysning svarer en Satans forblindelse, jfr. 2 Kor 4, 4; Ef 6, 11 og smlgn. Johs 13, 2, men til den *materiale* forskjell som ligger

er derfor villedende i forbindelse med ledelsen å tale om et særskilt personlig forhold til Ånden som om Ånden talte «av sig selv» (jfr. Johs 16, 13). Ånden *formidler* troens og lydighetens samfund med Kristus, og all tale om «den Hellige Ånds diktatur» o. lign. rummer utvilsomt *fare* for *spiritualistisk utglidning*, jfr. I. *Penn-Lewis'* bemerkning i «Krig mot de Hellige» (oversatt til norsk av C. Palme, i kommisjon hos Fabritius 1935): «å gjøre den Helligånd til gjenstand for lydighet, heller enn Faderen, gjennem Sønnen, ved den Hellig-Ånd, skaper den fare at den troende setter sin lit til og adlyder en «ånd» i sitt indre eller i sin omgivelse, istedenfor Gud i himmelen, som skal adlydes av Guds med Hans Sønn forente barn, idet den Hellige Ånd virker i dem den sanne tilbedelse og lydighet» (s. 48). En utmerket praktisk skildring av Åndens ledelse som samliv med Jesus finnes hos *Hallesby:* «Åndens fylde» (Lutherstiftelsen 1924) s. 26 ff.

i det ytre middel: henholdsvis Ordets sannhet (jfr. Johs 16, 13 ff.) og «syndens bedrag» (Hebr. 3, 13; jfr. Ef. 6, 11 og smlgn. Gen. 3, 4 f. og Johs 8, 44), kommer også den *formale* forskjell at mens Satans fristelse behersker mennesket gjennem en destruerende og besettende innflytelse over det psyko-fysiske sanseliv, jfr. Ef 2, 2 f.; 4, 22 og smlgn. Jak 1, 14 med 4, 7, så skjer Åndens ledelse gjennem en opbyggende og frigjørende «fornyelse av sinnets ånd», Ef 4, 23; jfr. Rom 12, 2 og smlgn. Ef 3, 16. Dermed kommer vi til slutt til spørsmålet om hvordan den «Åndens åpenbarelse» som det i denne forbindelse er tale om, kommer til menneskets bevissthet.

3. Da troserkjennelsen slik som den fremgår av test. Sp. S., overhodet er en Guds gave, gis der selvsagt *ingen egentlig metode* hvorved man automatisk kan få del i Åndens ledelse. Troens «metode» er her som ellers bønnens påberopelse av Guds løfter (jfr. ovenfor s. 101 og smlgn. T. T. K. 1937 s. 226), men Åndens ledelse kan like fullt bare aktualiseres i og med menneskets eget arbeide på å organisere hele sitt liv som en sammenhengende etisk opgave, for bare slik kan mennesker gjøres til «Guds medarbeidere» (1 Kor. 3, 9) så de ikke bare på nomistisk vis opfyller en rekke utvortes bud og forskrifter, men under fullt personlig ansvar gjør *Guds plan* med deres liv til *sin livsopgave*, jfr. lignelsen om «talentene» eller «pundene», Mt 25, Luk. 19, og smlgn. Johs. 15, 15 f. hvor den kristelig-etiske «frukt» åpenbart forutsetter en viss selvstendig og personlig innvielse i Guds riksplan ut over en blott og bar kommando. Riktignok kan Åndens ledelse undertiden ha form av spesielle instruksjoner, men disse kommer alltid *usøkt* og da som kallelse til eller som ledd i en sammenhengende livsopgave, jfr. Acta 8, 29; 10, 19; 13, 2; 16, 6 f., og har derfor ikke noget å gjøre med en orakelaktig guidance-praksis hvor det personlige arbeide med livsspørsmålene erstattes med en passiv lytting efter innskytelser.[213]) En virkelig evangelisk opfatning av Åndens ledelse gir i det hele tatt ikke plass for nogen mottagelse av ferdige dags-

213) *Karl Vold* peker i sin bok om «Den Hellige Ånd» (Lutherstiftelsen 1937) med rette på faren ved at man «gjør Guds Ånd til orakelgud, som man tar sin tilflukt til på samme måte som man alltid har gjort med orakelguder i religionene, om enn i finere former» (s. 71): «Det er en overmåte lettvint vei — — å sette eller legge sig henslengt ned, lytte til indre innskytelser og notere dem ned på et stykke papir og

ordener og programmer som om ledelsen i sig selv skulde inneholde ikke bare et organiserende prinsipp (jfr. ovenfor s. 101), men også den primære erkjennelsesmessige kilde for utfoldelsen av det kristelige ethos og derfor i høiden skulde trenge en sekundær bekreftelse eller kontroll gjennem Ordet. I motsetning til denne åpenbart spiritualistiske opfatning av Åndens ledelse kan det ikke sterkt nok fremheves at den primære kilde til kunnskap om Guds vilje ligger alene i *Ordet* og at ledelsen efter sitt innhold bare gir det rent personlige moment hvorigjennem Ordets etiske innhold ved Ånden får sin konkrete anvendelse på den enkeltes liv, jfr. ovenfor s. 57 ff. Riktignok dreier det sig her om en *indirekte* anvendelse av Ordet, men den kan bare *komme efter* der hvor en *direkte* tilegnelse av Guds lov og Guds løfter *går foran,* for det guddommelige initiativ som ligger til grunn for menneskets helliggjørelse, fremtrer like fullt som når det gjelder rettferdiggjørelsen, alltid primært gjennem det leste og forkynte Guds ord og den «kunnskap og skjønnsomhet» som det formidler, Fil. 1, 9, jfr. 1 Tess 4, 1 ff. og smlgn. Rom. 10, 14 ff. Denne kunnskap og skjønnsomhet har igjen sitt konkrete stoff dels i de spørsmål som reiser sig innenfor den historisk gitte kirkelige ordning, jfr. Rom 12, 2 ff. og smlgn. 1 Kor 12—14, dels i de naturlige livsordningers etiske problemer, jfr. Ef 5, 10 ff. og smlgn. Rom 13; 1 Kor 7, og Åndens ledelse erstatter her ikke Ordets normerende rolle, men sier bare hvad den enkelte skal gjøre innenfor det spillerum som disse ordninger slik som de normeres gjennem Ordet, lar åpent for kontingente avgjørelser, jfr. ovenfor s. 99 ff.

Da ledelsens kontingens altså er begrenset til en konkret-personlig utformning av den almene struktur i det kristelige ethos slik som den gir sig ut ifra Ordet (jfr. ovenfor s. 99), er mottagelsen av «Åndens åpenbarelse» på menneskets side for det første betinget av et åndelig arbeide med å bedømme de konkrete livsspørsmål og de forskjellige etiske situasjoner på grunnlag av de almene grunnsetninger som lar sig utlede av Skriften. Forsåvidt

---

følge anvisningene. Dermed får man programmet ferdig uten at det koster noget å få det. — — Men dermed fastholdes man også alltid i åndelig umyndighet. Man har avskåret sig fra all åndelig vekst. Man har kun å følge de innskytelser man får. Men Guds Ånd — — fritar oss ikke fra det åndelig-etiske arbeide med å finne Guds vilje ved konsekvent å agere orakelgud for oss» (s. 75). Se for øvrig nedenfor anm. 215.

er en viss *kasuistikk* en uomgjengelig forutsetning for den konkrete utfoldelse av det kristelige ethos (jfr. ovenfor s. 95), men det kasuistiske moment sikter på evangelisk grunn ut over den blotte legalitet à la den katolske probabilisme eller den pietistiske adiafora-problematikk (jfr. ovenfor s. 61) og blir i siste instans bare et middel for den før omtalte konkresjon av kjærlighetsbudet i form av en altomfattende personlig livsplan, se ovenfor s. 101. Rent *formalt* sett dreier det sig bare om en anvendelse av den logiske dømmekraft hvorved konkrete tilfelle innordnes under almene regler, men kristelig fruktbart blir det hele bare i samme grad som det i *material* henseende blir uttrykk for troserkjennelsens pnevmatonome ubi et quando (smlgn. T. T. K. 1937 s. 225 f.), og da troserkjennelsen på ethvert punkt er knyttet til den personlige ordo salutis (jfr. T. T. K. 1937 s. 220/21), er den kristelig-etiske dømmekraft på ethvert punkt formidlet av en fornyelse av sinnelaget idet kjærlighetsbudets objektive innhold in concreto bare er forståelig i samme grad som kjærligheten danner det subjektive motiv, jfr. Rom 12, 2; Fil 1, 9 og smlgn. Ef 4, 23. Men denne direkte anvendelse av Ordets etiske innhold kan på grunn av den konkrete etiske opgaves objektive kontingens (jfr. ovenfor s. 97 ff.)i og for sig bare si hvad man i hvert tilfelle *ikke* skal gjøre idet den nemlig in concreto fastslår grensene for det kontingente moment (jfr. ovenfor s. 99 ff.), og på grunn av den objektive og subjektive begrensning som den menneskelige innsikt i den konkrete etiske situasjon med dens uendelige fylde av momenter lider under, kan denne avgrensning ovenikjøpet bare bli av rent *approksimativ* (tilnærmet) art.[214]) Av begge disse grunner kan den konkret-personlige løsning av den kristelig-etiske opgave *i siste instans* bare ligge i den «fortsatte åpenbaring» som representeres av Åndens ledelse, og da den guddommelige kontingens så vel som den menneskelige begrensning gjør sig gjeldende både

214) Rent bortsett fra at den konkret-personlige etiske opgave efter evangelisk opfatning inneholder momenter som også «fra Guds synspunkt» må betraktes som kontingente idet de er uttrykk for en *guddommelig utvelgelse* av menneskelige redskaper, jfr. Johs 15, 16 og smlgn. Jer 1, 5; Rom 1, 1; Gal 1, 15 og se nærmere ovenfor s. 97 ff., er en gjennemført kasuistisk løsning av etikkens problem (jfr. ovenfor s. 60 f.) fullkommen umulig allerede av den grunn at enhver etisk situasjon er bestemt av en uendelig fylde av immanente momenter som bare en *guddommelig* innsikt kan overskue og bedømme.

i store og i små spørsmål (jfr. ovenfor s. 99), er det først gjennem denne indirekte aktualisering av Ordets etiske innhold at også den direkte anvendelse av dets normer overhodet får sin praktiske betydning for spørsmålet om hvad man in concreto positivt skal gjøre. Derfor heter det også om kampen mot fristelsen som er ledelsens alternative motsetning (jfr. ovenfor s. 103): «Be til enhver tid i Ånden» (Ef 6, 18), og således vil menneskets eget arbeide med å bedømme spørsmålene ut ifra Ordet stadig måtte munne ut i dette: «Vær stille for Herren og vent på ham!» (Salm. 37, 7).

Den vesentlige vanskelighet med å «finne Guds vilje» som det heter, består efter dette i gjennem bønn og bot å vinne den *lydighet* som i den gitte valgsituasjon er villig til ikke bare å anvende Skriften rett så langt den gir direkte veiledning, men også å ta imot *Guds alternativ* gjennem Åndens ledelse der hvor Skriften overlater den kontingente avgjørelse til den indirekte anvendelse av Ordet som ligger i Åndens ledelse. Hovedregelen er derfor den at man — så langt man virkelig trenger veiledning — *får vite Guds vilje i samme grad som man er villig til å gjøre efter den,* jfr. 3. bønn i Fadervår. Her gjelder Ordspr 3, 32: «Med de opriktige har Herren fortrolig samfund,» smlgn. Salm. 25, 14. For opøvelsen av den tilsvarende *lydhørhet* overfor «Åndens åpenbarelse» er det imidlertid samtidig av den største betydning å være klar over de erkjennelsesmessige *kriterier på den sanne ledelse* — også bortsett fra dens forhold til Ordet. Ved siden av de rene innbilninger hvor man helt ukritisk tar sine egne hugskott for å være «ledelse», gis der nemlig også muligheter for å forveksle Åndens ledelse med andre innflytelser av supranatural oprinnelse hvor innholdet ikke uten videre behøver å være i strid med Skriften eller hvor det endog har tilknytning i bibelsteder til tross for at det i siste instans kommer fra de ekstramundane «makter» og «myndigheter» eller endog fra den «ondskapens åndehær» som den sanne ledelse tar sikte på å frigjøre fra eller bekjempe, jfr. Ef 6, 12 og smlgn. 2 Kor 11, 14. Det dreier sig her p. d. e. s. om mer eller mindre tydelige tvangsimpulser o. lign. som gjerne har tilknytning i en skrupuløs eller asketisk orientert samvittighet, p. d. a. s. om mediumistiske indre stemmer og andre uvilkårlige eller automatiske psykiske manifestasjoner som kan finne tilknyt-

ning i den åndelige passivitet som gjerne følger med den før nevnte spiritualistiske opfatning av ledelsen (jfr. ovenfor s. 104 f.).[215]) I motsetning til alt slikt gjelder det at Guds Ånd ikke leder mennesket gjennem mer eller mindre konstaterbare supranaturale inngrep i dets psykofysiske apparat, men bare ved en skapende innflytelse på dets *ånd* eller «indre menneske» som er det egentlige sete for den Hellige Ånds gjerning, jfr. Rom 8, 10. 16; Ef 3, 16 og smlgn. T. T. K. 1937 s. 222/23 og 1938 s. 104, og denne innflytelse fremtrer bare i og med en positiv innsats av menneskets egen erkjennelsesvirksomhet hvorved det ved Ånden blir i stand til å «prøve hvad som er Guds vilje» (Rom 12, 2; jfr. Ef 5, 10. 17) og «dømme om de forskjellige ting» (Fil 1, 10). Mens automatismer og tvangsimpulser setter menneskets frie selvvirksomhet mer eller mindre ut av spillet, fremtrer nemlig de virkelig pnevmatiske virkninger gjennem en nyskapt åndelig aktivitet hvorved mennesket av Guds Ånd settes i stand til å bruke sine psykofysiske funksjoner rett i et fritt samvirke med Ånden.[216]) Derfor ikke bare forutsetter Åndens ledelse menneskets eget arbeide med å bedømme de konkrete etiske spørsmål på grunnlag av Ordet, jfr. ovenfor, men selve *ledelsens innhold fremtrer også som et uttrykk for menneskets egen frie og bevisste innsikt* på samme måte som tilegnelsen av åpenbaringen overhodet skjer i form av en bevisst villet personlig erkjennelse. Likesom den visshet Guds Ånd skaper i mig om mitt åndelige barnekår, fremtrer som min egen ånds innsikt i Guds nådige forhold til mig personlig, jfr. Rom 8, 16 og

---

215) I *Penn-Lewis's* bok «Krig mot de hellige» (jfr. ovenfor anm. 212), som til tross for sin nykalvinske innstilling og sin temmelig ubehjelpelige fremstilling (som en dårlig oversettelse ikke gjør bedre) inneholder mange verdifulle tanker om disse vanskelige spørsmål, heter det om «efterlignet ledelse» av demonisk oprinnelse: «Hvis den troende ophører å bruke sin tanke, forstand, vilje, og alle sine andre personlige evner, og blir avhengig av stemmer og impulser for ledelse, i enhver av livets detaljer, vil han bli «ledet» av onde ånder, der utgir sig for å være Gud» (s. 127, jfr. s. 132 f.). Med rette sier *Karl Vold:* «Ånden virker ikke mediumistisk eller som nogen åndebesettelse. — — Den Hellige Ånd spiller ikke på menneskesjelen som på et instrument uavhengig av Guds ord. Men der er mange slags ånder som har god lyst til å spille på et slikt instrument, og der er også ånder som vil illudere, det vil si leke og efterligne Guds Ånd» (Den Hellige Ånd, o. a. s. 74/75). — 216) Bortsett fra sakramentenes skjulte virkning og fra legemets opstandelse er alle pnevmatiske virkninger en *funksjon av menneskets ånd samtidig som de er en kontingent skapelse av Guds Ånd.* Dette gjelder i virkeligheten også den bibelske *tungetale,* for også her er det handlende subjekt menneskets egen ånd, bare at den befinner sig i ekstatisk tilstand, jfr. 1 Kor 14, 14 ff. Ang. den rette forståelse av den evangeliske *cooperatio* til forskjell fra all synergisme se ovenfor anm. 146 f. og 185 og nærmere min artikkel «Sola fide — sola gratia» i «Ordet og livet» o. a. s. 88 ff.

smlgn. ovenfor s. 58 f., således fremtrer også den visshet Ånden gir mig om Guds plan med mitt liv, som min egen innsikt i hvad Gud vil at jeg in concreto skal gjøre. Men samtidig er denne innsikt *fundamentalt forskjellig fra enhver autonom etisk erkjennelse* idet den nemlig både efter sin *fakticitet* eller konkrete tilstedeværelse og efter sitt *innhold* har del i den *pnevmatonome kontingens* som overhodet hører test. Sp. S. til: jeg har den bare ubi et quando visum est Deo, smlgn. T. T. K. 1937 s. 233, og dens innhold kan ikke begrunnes med noget som helst annet enn at nettop slik har det behaget Gud å la «lovens krav opfylles» (Rom 8, 4) i mitt liv, smlgn. ovenfor s. 97 ff.

Det som skiller denne dobbelte kontingens fra det tilfeldige i menneskets egne innfall og impulser, ligger i dens forhold til Ordet og i den sammenheng mellem ledelsens visshet og den øvrige trosvisshet som dette forhold begrunner. Likesom ledelsens kontingens i forhold til ledelsens innhold er begrenset av Ordets almen-etiske innhold (jfr. ovenfor s. 99 ff.), således er den også i forhold til ledelsens fakticitet bundet til Guds løfter om ledelse (jfr. ovenfor s. 101), men når opfyllelsen av disse løfter er betinget av menneskets eget arbeide med å bedømme de konkrete etiske problemer på grunnlag av Ordet, da betyr det ikke bare at et slikt arbeide må *gå forut for* «Åndens åpenbarelse», men innebærer også at *ledelsens innhold efter sin historisk-psykologiske formidling betraktet fremgår av menneskets eget erkjennelsesarbeide.* Ledelsens innhold kan riktignok når det gjelder de før nevnte spesielle direktiver (jfr. ovenfor s. 104), psykologisk sett ha form av almindelige (ikke tvangsartede eller mediumistiske) innskytelser, men *i sin almindelighet vil Åndens ledelse falle sammen med et av de alternativer som menneskets egne overveielser munner ut i* idet Guds Ånd knytter sin hellige forvissning til de av menneskets egne overveielser som best svarer til Guds plan.[217]) På denne måten får mennesket vite Guds vilje, ikke i form av

217) I *C. Skovgaard-Petersens* bok «Hvorledes findes Guds Vilje?» (5. utg. Kbh. 1918), som vel inneholder den beste og mest kjente praktisk-sjelesørgeriske veiledning i disse spørsmål, heter det: «I Regelen kommer da et saadant Herrens Svar derved, at én av de givne Udveje mere og mere befæster sig for os som den naturlige og rette.. Det er vanskeligt ved Ord at skildre, hvorledes dette egentlig sker. Det er, som blomstrer den frem for vor Sjæls Øje ligesom Arons Stav, medens de andre Udveje falmer og visner: Eller der foregaar noget lignende i vor Aands Verden som i Josefs Drøm: Alle Negene begynder at bøje sig for det ene Neg, og vi fornemmer da, hvilken Udvej Herren giver

ferdige dagsordener og programmer, men skritt for skritt og bare i samme grad som det selv med både hjerte og hode er med på løsningen av spørsmålene, og den intime forbindelse som således etableres mellem Åndens ledelse og menneskets eget arbeide med spørsmålene, er en betingelse for at menneskets egen personlige ansvarlighet for det rette valg helt ut opretholdes samtidig som det like fullt blir helt avhengig av Guds skrittvise veiledning. Den objektive forutsetning for en slik forbindelse ligger p. d. e. s. i sammenhengen mellem ledelsen og styrelsen (jfr. ovenfor s. 101 f.), for det er gjennem styrelsen av natur og historie slik som disse størrelser former de kirkelige og borgerlige livsordninger, at mennesket får «stoffet» for sine overveielser (jfr. ovenfor s. 105), p. d. a. s. i Ordets aprioritet i forhold til ledelsen (jfr. ovenfor s. 105), for denne innebærer at Åndens ledelse så å si bare gir svar på de spørsmål Ånden selv stiller idet han gjennem den anvendelse han gjennem forkynnelse, sjelesorg og personlig opbyggelse gir det inspirerte Guds Ord (jfr. ovenfor s. 59 og smlgn. T. T. K. 1937 s. 219 f.), aktualiserer de kristelig-etiske problemer og velsigner menneskets arbeide med dem, og her danner i virkeligheten heller ikke de nevnte innskytelser nogen undtagelse, for på grunn av de tilsvarende direktivers objektive siktepunkt (jfr. ovenfor s. 104) kan Åndens ledelse bare knytte sig til innskytelser som på en eller annen måte går tilbake til eget og andres (forkynneres, sjelesørgeres) arbeide med å gjøre Ordets etiske innhold gjeldende.[218]) På grunn av dette forhold mellem ledelsen og Ordet blir ledelsens kontingente visshet i likhet med vissheten om barne-

Prisen. Eller der vaagner en indre Tilskyndelse hos os som i Samuels Sjæl, da han saa den udvalgte av Isais Sønner, og det pludselig lød til ham: «*Ham* er det» (1 Sam. 16, 12). Eller der opgaar et Lys for vor indre Sans, — pludselig (i Slægt med Ap. Gj. 9, 18) eller gradvis (i Slægt med Mk. 8, 24—26), — men i al Fald et Lys, der fornemmes som en forunderlig *oprindelig aandelig Vished*, saa vi tør sige med Nehemias: «Min Gud har indgivet det i mit Hjerte» eller med Paulus: «Min Samvittighed vidner med mig i den Hellig Aand» eller (naar det kommer højt) med Bileam: «Jeg hører Guds Taler og ser den Almægtiges Syn.»» (S. 45 f.).

218) Ordets aprioritet representeres her som ellers i troslivet i første rekke av kirkens ordnede forkynnertjeneste: Gjennem forkynnelsen av misjonsopgaven kalles misjonærer o. s. v. Den grunnleggende praktiske forutsetning for Åndens ledelse som «organiserende prinsipp» både i den enkeltes og i menighetens liv (jfr. ovenfor s. 101 og smlgn. s. 97 ff.) ligger derfor i en effektiv forkynnelse av de kristelig-etiske opgaver i kirke og samfund. Den personlige opbyggelse kan her som ellers bare gi den helt konkret-personlige fullførelse av det som forkynnelse og sjelesorg setter i gang hos den enkelte, og dette svarer igjen til kristendommens samfundskarakter og de etiske opgavers sociale forankring (jfr. ovenfor s. 99 ff.). Også her ligger en vesentlig forskjell

kåret efter sitt objektive innhold indirekte begrunnet i Ordets indemonstrable evidens (jfr. T. T. K. 1937 s. 224 og smlgn. ovenfor s. 59), og på grunn av den intime sammenheng mellem det tilsvarende menneskelige erkjennelsesarbeide og den personlige ordo salutis (jfr. ovenfor s. 106) får ledelsen også efter sin subjektive funksjon samme karakter som forvissningen om det personlige barnekår. Likesom den hjertets tilegnelse av evangeliets innhold hvori test. Sp. S. primært ytrer sig (jfr. T. T. K. 1937 s. 223), følges av *den frigjorte samvittighet* som er det avgjørende kriterium på det personlige barnekår,[219]) jfr. Hebr 9, 14; 10, 22 (1 Tim 1, 19; 3, 9; 1 Pet 3, 21) og smlgn. Rom 8, 15 f., således har også den konkret-personlige tilegnelse av kjærlighetsbudets innhold gjennem Åndens ledelse sitt avgjørende kriterium i *samvittighetens frigjørelse* gjennem det som således erkjennes som «Åndens åpenbarelse», jfr. Rom 9, 1: «Min samvittighet vidner med mig i den Hellige Ånd». Mens falsk ledelse enten knekter samvittigheten (ved tvangsimpulser) eller setter den ut av spillet (ved automatismer), munner den sanne ledelse alltid ut i noget av den «Guds fred som overgår all forstand» og som er lovet dem som i tro legger livets store og små spørsmål i Herrens hånd, jfr. Fil 4, 6 f. Åndens ledelse kan riktignok også inneholde momenter av formaning og advarsel, og særlig for den som har en «svak samvittighet» (jfr. Rom 14; 1 Kor 8), kan det derfor ofte være vanskelig for ikke å si umulig å holde den ἀνάγκη som Guds Ånd legger over samvittigheten (jfr. 1 Kor 9, 16), ut fra skrupuløse og asketiske tvangsimpulser som i siste instans gjerne går tilbake til selve den onde ånds innflytelse, men også da er forskjellen objektivt klar, for mens den falske ledelse gjerne inneholder momenter av truende eller skremmende karakter, er den sanne Åndens ledelse også når det gjelder formaning og advarsel, preget av Den gode hyrdes milde røst, jfr. Mt 11, 29 f. og smlgn. ovenfor s. 102.[220])

---

mellem en evangelisk forståelse av ledelsen og den før nevnte spiritualistiske opfatning (jfr. ovenfor s. 104 f.): Ledelsen begrunner ikke noget privat-ethos som først i annen omgang søker en mer eller mindre intim kontakt med andre.

219) Derimot er hverken den eller noget annet subjektivt moment kriterium på selve Ordets sannhet, jfr. T. T. K. 1937 s. 221. — 220) Hovedinnholdet i denne siste del av avhandlingen om test. Sp. S. etc. (avsnitt B) blev i en noget enklere form fremlagt i forf.s. forelesning ved det videnskapelige prestekursus i Oslo i oktober 1937.

BISKOP SCHREUDERS BEFATNING MED MADAGASKARMISJONENS GRUNNLEGGELSE*)

Av Lars Johan Danbolt.

Schreuder — «en mand i Hans Egedes aand og kraft og hvis navn i fremtidens historie visstnok ikke vil blive glemt ved siden af denne.»
Luth. Kirketid. 6.—1.—83.

Det var den 4. desember 1867[1]) det Norske Missionsselskap fikk sin første misjonsstasjon på Madagaskar, idet *John Engh*[2]) kom til *Betafo*[3]) nevnte dato for å begynne misjonsarbeide der. Dette skritt blev tatt efter ordre[4]) av misjonsbiskopen, *Hans P. S. Schreuder.*[5])

Da det iår er akkurat 70 år siden denne lykkelige misjonsbegynnelse, kan det være på sin plass å undersøke dens historie fra forskjellige sider. Og ganske spesielt må det interessere å finne rede på hvilken rolle Schreuder spilte ved disse begivenheter, da han her, som ellers, er blitt så forskjellig bedømt.

Schreuders befatning med Madagaskar-misjonens grunnleggelse voldte ham meget strev og mange vanskeligheter, og det hendte at han i motgangens stunder lot hovedstyret høre det.[6]) Og dette på sin side var fullt klar over all «byrde og hete» som Schreuder for Madagaskar-misjonens skyld måtte gjennemgå, og forsikret ham om at det «dog ikke var ganske ute av stand til å forstå» hvilke vanskeligheter han hadde gjennemkjempet og hvilke opgaver han hadde løst, og de kunde «med sandhet sige at her har vore deltagende tanker aldri været langt fra Dem».[7])

Det største besvær er knyttet til de tre reiser Schreuder måtte foreta for å få Madagaskar-misjonen igang, nemlig pastor Schreuders undersøkelsesreise til Mauritius 1865, og biskopens[8]) to reiser til Madagaskar 1867 og 1869.

*) Kildehenvisninger og anm. følger ved avhandlingens slutning.

I.

Allerede lenge hadde de norske misjonsvenner hatt sine øine rettet mot Madagaskar. De visste at der var begynt en lovende evangelisk misjon for år tilbake, og de visste at misjonærene hadde måttet forlate landet i 1836 og at den første martyr blev henrettet i 1837. Ved den tid N. M. S. blev stiftet og Schreuder reiste ut som misjonær var landet stengt for all misjon og for all europeisk innflytelse.[9])

Herom blev nemlig alle lands misjonsvenner holdt underrettet via Mauritius, hvor engelske misjonærer, særlig *Ellis*[10]), underholdt en nokså bra forbindelse med madagassiske kristne, av hvilke nogen blev hjulpet til flukt fra Madagaskar. Ellis foretok reiser over til Madagaskars havneby Tamatave (1853, 54 og 57), og opnådde endog i 1856 å få en måneds opholdstillatelse i hovedstaden (25. august til 26. september 1856), og hans beretninger fant vei til alle misjonsblader.[11])

Norsk Missionstidende, årg. 2. oktober 1846, pag. 80 bringer meddelelser fra Madagaskar, blandt annet fortelles den fantastiske nyhet at «i 9 maaneder bleve mere end eet tusinde blodvidner for troen . .» De kristne «anraabe om forbøn». Det er meget sannsynlig at Madagaskar har hatt sine spesielle norske forbedere iallfall siden 1846! Nmt. for november 1846 er hvad vi nu for tiden kaller et «Madagaskar-nummer», idet de 15 (av 16) sider handler om misjonen og om forfølgelsene på denne ø. Nmt. mai 1847 (pag. 206) bringer gledelige tidender fra Mauritius om at de kristnes tall på Madagaskar vokste til tross for alle forfølgelser. Og slik fortsetter det fremover: «Denne kjære ø, der er helliget ved saa mange martyrers blod og sukke» blir lagt misjonsvennene alvorlig på hjerte som bønneemne: «Lader os nu ikke glemme at bede ogsaa for denne arme ø og for vore kjære brødre og søstre der!»[12]) Og efter omtalen av Ellis' reise til Tananarive 1856 leser vi: «Måtte Herren snart lukke døren videre op, for at ikke blott en enkelt mand kunde smutte igjennem, men den hele evangeliets seiersvogn drage inn igjennem den!»[13])

At disse meddelelser fra Madagaskar gjorde inntrykk på de norske misjonsvenner, er sikkert. Misjonstidende hadde i 50-årene 1600 til 3000 abonnenter,[14]) og blev grundig lest i hjem og foreninger. De mange misjonsvenner i vårt vidtstrakte land hadde allerede i årevis stått rede til å understøtte *mere* enn den ene misjonsmark (Zululand) med bønn og offer. På generalforsamlingen i Trondheim 1849 blev forhandlet om hvorvidt N. M. S. fremdeles skulde støtte Leipzigermisjonen i Trankebar. «Flere i forsamlingen talte for, hvor ønskelig det hadde vært, om man også iår hadde kunnet

understøtte denne ekte lutherske misjon, idet man også fremhevet, at det hadde vært en trøst for misjonsvennene å tenke på *at man dog annetsteds medvirket til hedningenes omvendelse.* Efterat flere hadde ytret sig for saken besluttedes enstemmig 300 Spd.»[15]) Også i hovedstyrets forslag for kretsforsamlingene 1857 utredes det om støtten til andre misjonsselskaper, og det er rett store summer det dreier sig om (til Leipzigerselsk., Hermannsburgerselsk., Rhinske, Brødremenigh.s og Israelsmisj.).[16]) Der kan ikke være tvil om at spørsmålet om en ny misjonsmark ved siden av den gamle, lenge har foresvevet misjonens bestyrelse og venner, og at da Madagaskar mere og mere har tiltrukket sig opmerksomheten, særlig efter Schreuders resultatløse Kinafart 1847—48.[17])

At meddelelsene fra Madagaskar også hadde gjort inntrykk på Schreuder, har vi hans egne uttalelser om. I sitt brev fra Kapstaden av 18. november 1847 (like før Kinareisen) skriver han: «Og den nærliggende Madagascar er desværre, som I vel ogsaa selv vide, endnu tilsperret for Missionen, som dog dersteds tidligere hen har slaaet saa faste rødder, at den senere grusomme forfølgelse ikke ganske har kunnet udrødde dens frugter.»[18])

8. august 1863 skriver Schreuder: «Jeg har denne gang at berette Eder den — for mig idetmindste — overmaade sørgelige nyhed, at Kong Radama II den 12te Mai blev drept i en revolution. Denne sørgelige begivenhed har lagt sig med en Tyngde og Styrke ind paa mig; thi denne mand har nu over et snes aar sysselsat mit sind og været i mine bønner. Hvad er dog Herrens raad med det arme Madagascar underlige!»[19]) — Og da Schreuder stod for dronning Rasoherina under audiensen i Andevoranto 13. august 1867, uttalte han bl. a.: «Omendskjønt jeg i legemet kun har været en kort tid her paa Madagaskar, har jeg dog i mitt hjertes tanker været her i mange aar, næsten en menneskealder, og jeg har inntil denne dag omfattet dette lands vel med oprigtig og usvekket interesse. Men Guds gode og allvidende forsyn behagede det ikke at aapne veien til dette land da jeg for mere end 20 aar siden for første gang drog ud til missionens gjerning.»[20]) Dette er ganske visst ikke høflighetsfraser, det er sanne og vederheftige uttrykk for at Schreuder like siden sin utreise som misjonær hadde interessert sig for Madagaskar og gjennem de mange år båret landets nød frem for Gud i bønn.

II.

Den gamle dronning Ranavalona døde 16. august 1861 efter 33 års blodig regjeringstid. Akkurat et år efter foretok N. M. S. hovedstyre i Stavanger det første skritt i retning av å forberede en even-

tuell Madagaskar-misjon, idet de sendte Schreuder en skrivelse datert 21. august 1862 i hvilken det utbad sig Schreuders mening.[21])

Når man tar i betraktning den tids langsommelige postbefordring, må man innrømme at hovedstyret var rask i vendingen! Schreuder må også ha vært meget interessert, og må på forhånd ha sittet inne med adskillige kunnskaper om Madagaskar. Allerede i april 1863 kunde hovedstyret meddele at det var kommet svar fra Schreuder.[22]) Da dette henviste til L.M.S. bestyrelse i London hadde hovedstyret straks skrevet brev (datert 1. april 1863) til direksjonen for L. M. S. med spørsmål om hvorvidt det bifalt at der fra norsk side begynte et selvstendig misjonsarbeide på øen, og i tilfelle på hvilken kant av den.

I hovedstyrets forelegg for kretsforsamlingene 1863 datert Stavanger 17. april 1863, redegjøres for tanken om optagelse av misjonsarbeide på Madagaskar. Og — hvad der interesserer oss i denne sammenheng — hovedstyret refererer Schreuders og de andre misjonspresters svar på brevet av 21. august 1862. Da disse svar må være innløpet før avsendelsen av skrivelsen fra Stavanger til London, altså i løpet av februar eller mars 1863, må misjonærene i Zululand ha utarbeidet sine «betenkninger» i løpet av november 1862. Foruten sin egen, oversendte Schreuder også uttalelser fra Wettergreen, Udland og Oftebro, og disse skrivelser blev, iallfall i utdrag, tilstillet kretsmøtene 1863. Det heter således i referatet fra Christiania kretsmøte (på Lillehammer) at våre misjonærers brever om saken blev oplest, «af hvilke især Schreuders var meget interessant.»[23])

Alle fire peker på «at vor Zulumission tiltrænger ikke faa friske kræfter, idet man ikke blot skal sørge for at hævde den i dens nærværende stilling, men ogsaa være istand til at fyldesgjøre de krav, som en mulig fortsat udvidelse gjør». Videre mente alle sammen at det på grunn av den «usikkerhed vor Zulumission er underkastet som følge af landets despotiske regjering» nok kunde være tilrådelig å se sig om efter ennu en misjonsmark.[24])

Schreuder for sin part uttaler sig med større bestemthet for misjon *på Madagaskar*. Hovedstyret resymerer Schreuders konklusjon således: «Schreuder er tilbøielig til at tilraade en mission paa Madagaskar under de uttrykkelige betingelser, at vi kunde lægge noget klækkeligt af aandelige og pekuniære kræfter i den, at Londonerselskabet bifaldt vort forehavende, og at Zulumissionen ei kom til at lide derved.»

Det første vi må merke oss her, er at Schreuders innstilling til Madagaskar-misjonen er *positiv*. Som vi senere skal se, var kretsforsamlingenes holdning en ganske annen, de fant «at her ikke var tale om at handle efter en enkelt persons troes-overbevisning»,

man måtte huske at man representerte et selskap, «der visselig talte mange svage sjæle blandt sine venner».[25]) Alle kretsmøter med undtagelse av Stavangers stemte imot optagelse av Madagaskarmisjon, til tross for Schreuder og til tross for imøtekommende svar fra London. Sammenlignet hermed er Schreuders innstilling båret av en trosoverbevisning som stod villig til å våge noget, og som nok vakte beundring, men som man dog ikke turde følge. Schreuder la i virkeligheten sin mektige personlighets lodd i vektskålen til fordel for realisasjon av Madagaskar-planen.

Det annet vi må merke oss er at de tre betingelser Schreuder stiller, ikke er «satt til for å gjøre det vanskelig», men er uttrykk for Schreuders faste misjonsprinsipper, som i virkeligheten også var, og er, det Norske Misjonsselskaps, og som senere uttrykkelig er fastholdt ved optagelse av misjonsmark i Kina 1901[26]) og Sudan (Kamerun) i 1921. Det var fordi han ikke kunde avvike fra disse prinsipper at han ikke kunde foreta nogen reise til Madagaskar for å undersøke forholdene straks, hvad hovedstyret i sitt brev av 21. august 1862 hadde anmodet ham om.

Første betingelse gjaldt hvorvidt vi nu også vilde kunne legge noget «klækkeligt av aandelige og pekuniære kræfter» i Madagaskarmisjonen. Dette er i overensstemmelse med evangelisk anvisning,[27]) det gjelder å beregne omkostningene på forhånd, både m. h. t. det økonomiske og m. h. t. misjonærpersonalets kvalitet og kvantitet. «En mission paa Madagaskar, mener Schreuder, vil kræve mange penge og megen aandelig dygtighed, dersom den skal drives forsvarlig, og han nærer tvivl om, at nogen av missionsskolens nuværende elever vilde være opgaven voksen» referer hovedstyret. Og de citerer videre: «Thi begavet og rastløst fremadstræbende, som folket skal være, vilde der udfordres en særegen dygtighed hos en missionær, der vilde ha ikke blot at følge med i strømmen av denne begavede fremadstræben, men for en stor del at gaa i spidsen og bryde strømmen selv.» Bortsett fra den grundige feiltagelse m. h. t. misjonselevenes dyktighet, som han naturligvis ikke kunde vite noget om, røper denne uttalelse et skarpt blikk for situasjonen på Madagaskar. Det blev jo også den norske misjons opgave å stå imot og å arbeide imot en overfladisk og utvortes evangelisasjonsstrøm, ledet av L. M. S. og det gassiske hoff, noget som på en dyktig måte blev gjort, ikke ved å motarbeide andre kristne, men ved fritt og selvstendig å arbeide ved siden av dem, efter solide norsk-lutherske prinsipper.

Andre betingelsen var «at Londonerselskabet bifalt vort forehavende». De independentiske misjonærer var kommet først, og de hadde således optatt øen som sin misjonsmark. Og det kunde aldri falle Schreuder inn å trenge sig inn på andres felt.[28]) Her var

hovedstyret også ganske enig med ham. «Thi med den store hedningeapostels forbillede for øie (Rom 15, 20; 2 Kor 10, 13—16) maae vi jo have betænkeligheder ved at optræde missionerende i egne, hvor andre ere komne forud for os, det skulde da netop være, at disse gave vor optræden sitt hjertelige bifald.»[29]) Og her pekte Schreuder på det første praktiske skritt på fremgangslinjen mot Madagaskar, å skrive til L. M. S.s direksjon i London, noget hovedstyret, som nevnt, øieblikkelig gjorde.

Tredje betingelsen var hensynet til den gamle misjonsmark, den måtte ikke lide men føres videre frem i troskap mot Ham som gav oss den. Om de beregninger som foretas i hovedstyrets rundskrivelse til kretsforsamlingene 1863 bygget på beregninger i brevet fra Schreuder, kan ikke avgjøres på grunnlag av de dokumenter som foreligger her. Det er vel nokså sannsynlig. Schreuder har i så fall fremlagt beskjed om hvad han mener misjonen i Natal og Zululand trenger av misjonærer årene fremover.

Schreuders befatning med dette punkt av Madagaskar-misjonens forberedelse var den store misjonær verdig. Den var klar i det prinsipielle og grei i det praktiske. Og frem for alt: den var *positiv*.

III.

Hovedstyret var enig med Schreuder både m. h. 't. saken og m. h. t. betingelsene. Hvad første og tredje av disse angikk, hadde hovedstyret ingen betenkeligheter, og håpet på kretsforsamlingenes bifall, den annen betingelse derimot måtte man skrive til London om. Før hovedstyret utarbeidet sitt forelegg for kretsforsamlingene, hadde det allerede skrevet til London,[30]) og før kretsmøtene blev holdt, hadde det mottatt svar fra London og bedt Schreuder om å innlede korrespondanse med Ellis på Madagaskar.[31]) Vi ser derav at hovedstyret fortsatte arbeidet med den nye misjonsmark uten å avvente kretsmøtenes uttalelser, naturligvis i den tro at planen vilde vinne bifall. Og i forelegget taler de allerede om hvordan begynnelsen kunde gjøres: «Til Madagaskar maatte neppe sendes færre end 4, og det av de dygtigste, og saaledes vilde iethvertfald ikke alle stationer i Zululandet kunne besættes med 2 missionærer. Men maaske burde ikke denne omstændighed tillægges stor vægt, saa at dersom der var overveiende grunde forøvrigt til at begynde en mission paa Madagaskar, vi da i Guds navn burde vove det, og foreløbigt sende Kielland derhen strax.»

Det må ha vært en stor skuffelse både for hovedstyret og for Schreuder, at alle kretsmøter[32]) undtagen Stavangers var så absolutt imot tanken om å begynne misjonsarbeide på Madagaskar. Det ser også ut til at hovedstyrets menn måtte arbeide nokså

kraftig på kretsmøtet i Stavanger for iallfall der å få folk med.[33]) Ordføreren, cand. Eckhoff, lærer ved misjonsskolen, fremholdt i fire hovedpunkter hvad der talte for Madagaskar som ny misjonsmark, og cand. Peder Blessing, selskapets sekretær og misjonsskolens forstander, leste op av Misjonstidende og av «Byens aviser» samt av «Nordisk Konversationslexikon» om Madagaskar og forholdene der. Og resultatet blev en enstemmig resolusjon om at hvis de oplysninger man ventet som resultat av Schreuders korrespondanse med Ellis var gunstige, «da i Guds navn begynde Missionsvirksomhed der». De andre kretsmøter derimot kunde ikke tilstemme forslaget. «Man kunde forklare sig hovedbestyrelsens motiver til de stedfundne undersøgelser og maatte anerkjende disse, ønskede ogsaa, at undersøgelsene maatte bli fortsatte og ikke indskrænke sig til Madagaskar alene», men man måtte «ogsaa see hen til de forlegenheder, flere selskaber . . . havde paadraget sig ved at udvide istedetfor at begrændse sin virksomhed». De ivrigste misjonsvenner talte «med varme» imot «at man overhovedet for tiden tenkte paa noget nyt, hvorav» man fryktet «en farlig splittelse af interesse og kræfter».[34])

Efter dette kunde hovedstyret ikke opstille spørsmålet Madagaskarmisjon til behandling på generalforsamlingen året efter. Det eneste de kunde gjøre var å fortsette undersøkelsene hvilket de også gjorde. Da Schreuder mottok meddelelse om svaret fra London og opfordring til å sette sig i forbindelse med Ellis, skrev Schreuder straks, men Ellis var altfor optatt av sine religiøse og politiske gjøremål til å kunne svare pr. omgående. Den 12. oktober 1863 skrev Schreuder nogen linjer «på sidste side av Wettergreens brev», hvori han forteller at han allerede to ganger hadde skrevet til Madagaskar.[35]) Det viser hvor ufortrøden han har tatt sig av saken. Senere kom svar fra Ellis og de andre L. M. S.-misjonærer, hvori der uttaltes glede over nordmennenes plan, og Schreuder opfordredes til å komme til Tananarive.[36])

Imidlertid var der et kuld elever ferdige ved misjonsskolen og ifølge grunnreglenes pgr. 16 måtte «valget av de personer, som skulde udsendes, og stedet, hvorhen de skulde sendes, avgjøres af generalforsamlingen efter forslag af hovedbestyrelsen».[37]) Altså måtte dette emne opsettes på forhandlingslisten. Hovedstyret anbefaler alle elevene til utsendelse, og tilføier: «Med hensyn til stedet, hvorhen de skulle sendes, da er det missionsvennerne bekjendt, at hovedbestyrelsen har foranlediget forhandlinger og undersøgelser angaaende en ny missionsmark (Madagaskar) ved siden af den gamle, om det skulde vise sig ønskeligt, at Selskabet optog en saadan og sendte nogle af udsendingene did. Sagen drøftedes foreløbig af kredsforsamlingerne f. a., men paa Stavanger kredsfor-

samling nær vare alle af den mening, at det var utilraadeligt for tiden at optage nogen ny missionsmark, og det har ogsaa forekommet hovedbestyrelsen jo længere des mere, at de kræfter, selskabet nu snart i skolens elever vil kunne udsende, ikke ere flere, end at de ville finde sysselsættelse nok blandt Zuluerne. Imidlertid ere undersøgelserne om Madagaskar endnu ikke tilende, og vi maae derfor opsætte vor endelige dom i sagen; men det vil være os kjært og af stor vigtighed at høre generalforsamlingens mening.»[38])

Hovedstyret var altså på vei til å opgi planen. Men undersøkelsene skulde føres frem til en avslutning, før begravelsen skulde finne sted. Nu hadde Schreuder fått svar fra Tananarive med opfordring om å komme over og se på forholdene. Det var resultatet av korrespondansen mellem Stavanger og London og mellem Schreuder og Ellis. Og ikke noget dårlig resultat. Den anglikanske biskop Ryan var uten sådan innbydelse kommet til Tananarive, 1862, og var blitt avvist av Ellis.[39]) Schreuder blev opfordret til å komme, av den samme Ellis, i 1863—64.[40]) Og før generalforsamlingen i Bergen trådte sammen fikk Schreuder inntrengende opfordring fra hovedstyret om å reise avsted snarest mulig. Han kunde imidlertid ikke bli ferdig til avreise med én gang, det var allerede i slutten av juni, og en sådan ferd måtte helst tiltredes i april. Han skrev derfor at «om Gud vil, haaber jeg til næste april at vorde klar dertil».[41])

Generalforsamlingen i Bergen trådte sammen 13. juli 1864 med 307 deputerte og 7 hovedstyremedlemmer. «Ogsaa dette møde bar vidnesbyrd om den stedse voxende interesse, hvormed vore menigheder omfatte missions-gjerningen, idet der fremmødte et langt større antal deputerte, end skeet er ved nogen tidligere generalforsamling», skriver korrespondenten til Luth. Kirketd.[42]) Det kjære misjonsskib «Eliezer» lå ved kaien,[43]) næsten helt ferdig, og stemte hjertene til takk og håp. Der synes å ha vært en freidig feststemning over denne generalforsamling, som neppe noensinne tidligere. Men spørsmålet om Madagaskarmisjon synes ikke å ha interessert forsamlingen. I referatet i Misjonstidende på 14 sider, er denne sak referert på mindre enn en kvart side. De 8 linjer lyder så: «Efter en times hvile, foredroges hovedbestyrelsens henvendelse til generalforsamlingen om missionselevenes udsendelse og stedet hvorhen de skulde sendes. Blessing foreslog i hovedbestyrelsens navn: «Generalforsamlingen overdrager til hovedbestyrelsen at træffe de nødvendige forføininger og bestemmelser m. h. t. elevenes udsendelse og stedet, hvorhen de skulle sendes», hvilket forslag blev eenstemmigt antaget.»[44]) Ingen opinionsytring er nevnt, bare resolusjonen. Likedan i Luth. Kirketid., hvis korrespondent har skrevet meget utførlig og livlig, *denne* sak har ikke interessert ham. De

næsten 8 tett-trykte sider (340 linjer) inneholder kun 4 linjer om misjonselevenes utsendelse og sted: «Om missionselevenes udsendelse og stedet, hvorhen de skulde sendes, besluttedes enstemmig efter hovedbestyrelsens forslag, at der, førend undersøgelserne angaaende Madagaskar vare tilendebragte, ikke burde tænkes paa nogen ny missiosmark.»[45])

Det synes ikke å være riktig å si at denne generalforsamling gav hovedstyret «frie hender» til å begynne Madagaskarmisjon.[46]) Heller ikke ser det ut til at «tanken på Madagaskarmisjonen hadde vokset sig sterk» mellem kretsmøtene 1863 og generalforsamlingen 1864.[47]) Da hovedstyret i 1865 utstedte fullmakt til Schreuder å påbegynne misjonsarbeidet på det nye felt, henholdt det sig ikke til nogen generalforsamlingsbeslutning.[48]) Meningen med resolusjonen i Bergen 1864 må ha vært den at saken var enten begravet eller utsatt inntil videre.

IV.

Der var personskifte i Stavgr. høsten 1864, idet Peder Blessing utnevntes til res. kap. til Strømsø i Drammen 22. oktober 1864, og pastor Christian Dons blev hans eftermann som misjonsselskapets sekretær. Men dette gjorde ingen forandring i hovedstyrets stilling til spørsmålet om Madagaskar. Det ventet på resultatet av Schreuders undersøkelsesreise, og hadde vel håpet å kunne fremlegge saken for kretsmøtene 1865 eller 1866 og for generalforsamlingen 1867. Da Schreuder imidlertid ikke kom avsted før i 1865, hadde hovedstyret intet å nevne angående Madagaskar i sin rundskrivelse til kretsforsamlingene det år.

Schreuder belaget sig på en reise «som vel om Gud forunder oss liv og helbred, kommer til å vare en 5 månedérs tid».[49]) Det var ikke lett for ham å rive sig løs fra sin misjonsstasjon, — «vore stakkels indfødte gruede længe til at vi skulde forlade dem» — og da alle forberedelser var omtrent ferdig «kom imperativt bud fra prinsen, at jeg maatte gaa med ham op til kongen, der antoges at ligge for døden; jeg nødtes da, saa yderst ubeleiligt det end faldt mig, til strax at reise og dertil endog benytte — for første gang her i Afrika — en deel af søndagen, for saa hurtig som muligt at naae frem».[50]) I det hele var Schreuder bundet til sin misjonsmark med tusen bånd, men han kom sig da avsted, der var et dampskib han kunde benytte, med hvilket han og hans frue kom til Port Louis på Mauritius den 10. juni 1865. Det var da meningen at fruen skulde bli igjen der mens han selv foretok sin Madagaskar-reise.[51])

Imidlertid var der «paa længere tid ingen skibsleilighed til Mada-

gaskar» hvorfor Schreuder benyttet tiden som best han kunde til «at opstøve en og anden, der midlertidigen og foreløbigen kunde give mig enhver oplysning, jeg i forskjellig retning troede at kunde drage nogen nytte af for mit egentlige øiemed, og hvad jeg ikke havde gjort regning paa: jeg fandt snart her i Port Louis og paa Mauritius en saadan mængde baade af indfødte fra Madagaskar flygtede eller overflyttede og af hvide fra den udmærkede biskop Ryan og nedover, militære og civile embedsmænd og andre borgere, som kortere eller længere havde opholdt sig paa eller reist paa Madagaskar, at jeg snart overbeviste mig om, at jeg her havde bedre anledning til at indhente mere alsidig oplysning om forholdene paa Madagaskar, hvad min reises formaal angik, end om jeg reiste enten til Tamatave eller endog til Tananarivo. Og er resultatet af mine undersøgelser dette: o. s. v..»

Schreuder var intet stemningsmenneske. Men her finner vi ham simpelthen begeistret. Øieblikket til å begynne norsk misjon på Madagaskar er kommet! Dette «staaer saa vigtig for mig, at naar jeg kunde have forsvaret det for vor Zulumission, skulde jeg selv have gaaet derhen nu — ja nu strax for at begynde og saaledes sikre vor mission en operationsbasis for en missionsmark, hvis mage vi for øieblikket forgjæves ville søge noget andet sted paa kloden». «Man maa menneskeligt talt antage, at . . . en mission paa Madagaskar vilde frembyde nye for missionsinteressen viktige phaser og yde et ganske andet aandeligt udbytte, end Zulumissionen hidindtil . . .»[52])

Men desto mere ergret det ham at han ikke hadde tillatelse hjemmefra til å begynne Madagaskarmisjon! Så meget mere som alt syntes å ligge til rette også m. h. t. personale og befordringsmiddel. Det nye misjonsskib «Eliezer» var på vei til Syd-Afrika med en flokk nye misjonærer, — og så skulde det være forbudt å gå inn den åpne dør til Madagaskar, fordi ledelsen hjemme ikke enda hadde ekspedert utover *bemyndigelsen* til å ta fatt; «Hvor bitterligen har jeg ikke i denne tid maattet beklage, at det ikke var arrangeret saaledes med missionsskibet, at det netop nu iaar havde kunnet være benyttet for Madagaskar-missionen saaledes, at jeg havde havt frihed og myndighed til herude efter de forhaandenværende omstændigheder at benytte det i omtalte øiemed; thi vilde jeg nu have landsat f. ex. 4 af vore nyankomne missionærer ved Fort-Dauphin og saa foretaget en undersøgelsesreise langs Vestkysten . . .»[53])

Da var det Schreuder foretok det uventede sjakk-trekk, som historien har vært litt unådig mot ham for: han avbrøt uten videre den påtenkte undersøkelsesreise til Madagaskar,[54]) skrev et brev hjem med en post som akkurat skulde gå gjennem Suez-kanalen

og således vilde komme usedvanlig hurtig frem til Stavanger, og vendte selv tilbake til Syd-Afrika hvor han traff misjonsskibet. Da han heller ikke der fant nogen bemyndigelse hjemmefra hverken til å begynne Madagaskarmisjon eller til å benytte misjonsskibet til dens forberedelse, følte han sine «hænder fremdeles bundne i denne vigtige sag, hvilken jeg meget maa beklage ikke nu strax at kunne lægge hænder paa, medens det gunstige øieblik synes saa afgjort forhaanden.»[55])

Schreuders brev fra Mauritius var datert 18. juli 1865 og avgikk derfra samme dag. Det må være kommet til Stavanger allerede i slutten av august, og stod å lese i Nmt. septembernummer med den redaksjonelle innledning, at «fra vor kjære broder i Herren, pastor Schreuder, som i denne sommer har foretaget en reise for at undersøge forholdene paa Madagaskar og udsigterne for en mission der, have vi modtaget meddelelser, som ere gunstigere end vel de fleste af os have ventet».[56])

Hovedstyret var helt overbevist om at tiden for Madagaskarmisjon var kommet. Men det kunde ikke tilta sig den myndighet å begynne den på eget ansvar. Det henvendte sig derfor ekstraordinært til alle kretsstyrer om saken, og så snart flertallet av disse, altså minst 4, hadde uttalt sig for den, *utferdiget hovedstyret under 19. oktober 1865 en skrivelse til Schreuder hvori han fikk makt og myndighet til å påbegynne misjonsarbeide på Madagaskar.* Samme dag undertegnet hovedstyret den 23. årsberetning, hvori det uttaler: « . . . der er et andet navn, hvis lyd begynder at bevæge missionsvennernes hjerter. Navnet er Madagaskar. Vi kan ikke slutte denne beretning uden at omtale de forhaabninger som knytte sig til dette navn. Det vil allerede af Missionstidenden være bekjendt, at vor missions ældste, trofaste arbeider, pastor Schreuder, i denne sommer har foretaget en reise, paa hvilken han ikke kom længere end til Mauritius, fordi han der fandt alle de nødvendige oplysninger, oplysninger, som var saa lovende, at der, som det vil sees af hans breve, opstod et levende ønske hos ham om strax at kunne ha begyndt gjerningen der. Da hovedbestyrelsen modtog disse beretninger, vilde ogsaa den helst kunne have sendt ham den bemyndigelse han savnede, strax, men i en for vort Selskab saa vigtig sag, vilde den nødig handle uden at indhente kredsbestyrelsernes betænkning, og den udsatte derfor sagens avgjørelse, indtil denne var indhentet; paa den maade trodde den at paadrage sig det mindste ansvar; likeoverfor opsættelsens farer følte den sig betrygget ved at vide, at sagen laa i Herrens haand. Der er nu indløbet samtykkende svar fra saa mange kredsbestyrelser, at sagen kan betragtes som afgjort, og samtidig med at denne aarsberetning underskrives, udfærdiges skrivelse til pastor Schreuder med fuldmagt til at forberede gjerningens begyndelse paa Madagaskar.»[57])

«Opsættelsens farer . . .» — er myntet på Schreuders utålmodighet. Og der ligger svaret på spørsmålet om hvorfor han hadde «latt sig nøie» med de oplysninger han fikk hos de personer han hadde «opstøvet» på Mauritius. En opdagelsesreise til Antananarivo vilde sagtens være interessant både i geografisk og etnografisk henseende, men den vilde forhale misjonens begynnelse. «Hvad min reises formål angikk», skriver Schreuder, fikk han god nok beskjed på Mauritius, som var som enslags forstad for hele Madagaskar i den tid. Så fikk resten bero inntil det var klart hjemmefra om hvorvidt man skulde gå inn den åpne dør eller ei. En mann med sans for realiteter, som Schreuder, måtte se det slik. Den historiske betydning av hans Mauritius-reise 1865 var den, at han selv blev overbevist om den åpne dør, at han fikk ryddet hovedstyrets betenkeligheter til side, og omtrent pr. omgående kunde få sig tilstillet den nødvendige bemyndigelse hjemmefra.

Det var ved juletid (1865) han mottok skrivelsen av 19. oktober,[58]) og han bestemte da at Engh, Nilsen og Borgen skulde gå til Madagaskar for å lære landets sprog,[59]) inntil han selv efter sin bispeordinasjon kunde komme ut igjen og hjelpe dem til rette. Engh og Nilsen var allerede kommet ut til Zululand, og Schreuder kjente dem; valget av disse to meget dyktige misjonærer var heldig, man får inntrykk av et hjertelig godt forhold mellem Schreuder og disse to unge menn; Borgen hadde fått studere litt videre ved universitet, så han kom ut litt senere.

Det er ikke godt å vite hvorledes Madagaskarmisjonen vilde ha vært grepet an, dersom Schreuder i 1865 hadde hatt myndighet til å starte den. Selv skrev han i sin iver at han vilde ha tatt misjonsskibet og seilt avsted med de nye misjonærer til Fort-Dauphin og andre kystbyer, og således begynt arbeidet fra kysten av. Men man må ikke ta det så altfor høitidelig hvad Schreuder sa han vilde ha gjort dersom han på vedkommende tidspunkt hadde hatt en bemyndigelse han ikke hadde! Da det kom til stykket og Engh og Nilsen fikk sine instruksjoner i begynnelsen av 1866, gav Schreuder dem beskjed om å reise via Mauritius-Tamatave til Madagaskars hovedstad Tananarive, og ikke til Fort-Dauphin eller andre kystbyer. Hvad der beveget Schreuder til å forandre sitt syn på saken, er det neppe mulig å finne ut, men han opfordret senere hovedstyret til sammen med ham å «takke Gud, at Han i troens eenfold har ledet os dertil . . at lade vore Madagaskar-misjonærer begynde med først at gaae til hovedstaden . . .»[60])

Så reiste de hver sin vei: Schreuder til Norge i anledning sin bispevielse, som fant sted i Bergen 8. juli 1866, Engh og Nilsen til Mauritius for derfra å komme over til Madagaskar.

Den 3. juli kom Engh og Nilsen til Port Louis, hvor de fant alle ting vel tilrettelagt for sig. Schreuder hadde endog bestilt losji

til dem, og de mange gode venner og bekjente han hadde «opstøvet» og vunnet på Mauritius, var meget elskverdige mot de to nye misjonærer. Engh skriver: . . .«De ser saaledes, kjære pastor Schreuder! at vi mødes af stor velvilje i alle maader, hvilket er os til stor opmuntring og vil være Dem, som under større møie har banet os veien, til megen glæde» (brev av 6. juli 1866 til Schreuder, Norge).[61]) De følte sig fremdeles frem angående planen om å gå til hovedstaden (og ikke til kysten), og kunde berette i brev av 3. august at den av alle ansåes for å være «meget viseligt anlagt.»[62])

Engh og Nilsen var ganske unge (32 år gl.) og ganske uerfarne, — og kom fra et helt ukjent land. Da den første L. M. S.-misjonær i sin tid kom til Tananarive, Rev Jones, 3. oktober 1820, var han i følge med en britisk ambassadør, Hastie, og blev mottatt av kong Radama I med store militærparader og fester. Og ambassadøren presenterte sin landmann, misjonæren, for kongen. Da den første anglikanske biskop kom til hovedstaden, Ryan,[63]) 8. august 1862, kunde han også dra nytte av kompaniskap med en britisk ambassadør, general Johnstone med følge, og den offisielle mottagelse av ambassaden kom også biskopen tilgode, idet ambassadøren presenterte både en ny engelsk konsul og den nye engelske biskop for kong Radama II, hvorefter biskopen overbragte en diger engelsk bibel med dronning Victorias egenhendige dedikasjon som gave, og konsulen overleverte et stort maleri av høistselvsamme dronning som hilsen og foræring, foruten geværer og lignende nyttige presenter.

Nu skulde de første *norske* misjonærer til Madagaskars hovedstad, to skjeggløse ynglinger uten spor av forbindelser, ja uten pass! Norge hadde jo ikke noget konsulat på disse kanter, ingen norsk ambassade å slå følge med, ingen foræringer fra regjerende konge.

Schreuder hadde grundig gjennemtenkt alle de vanskeligheter de første Madagaskarmisjonærer vilde komme til å stå overfor, og han hadde gitt dem nøiaktige informasjoner m. h. t. fremgangsmåten de hadde å følge overfor de forskjellige autoriteter. Men — karakteristisk for Schreuder — hans instruksjoner skulde ikke følges i blinde, men fritt og selvstendig, ikke efter bokstaven men efter ånden, de skulde «som fuldvoxne myndige mænd virke med myndig mands baade ret og ansvar».[64]) Og ordet om å være kloke som slanger og enfoldige som duer, blev lagt dem alvorlig på hjerte.

Engh og Nilsen gjorde sine saker utmerket. Det synes ikke å stemme med de faktiske forhold når det i en av de seneste fremstillinger sies, at «den måte de første norske misjonærer introduserte sig på, var imidlertid helt eiendommelig og kunde ha blitt skjebnesvanger. Hovedansvaret faller her på biskop Schreuder, som

førte ledelsen og i alt tok initiativet.»[64bis]) Heller ikke er det riktig at de gjorde sig skyldig i uhøflighet og mangel på folkeskikk, eller at «både biskopen og de første misjonærer tok helt feil ved sin holdning». Det eiendommelige ved «introduksjonen» berodde på noget ganske annet: det lille sammenstøt mellem de fremmede eksistenser fra et land i en bedrøvelig utenrikspolitisk stilling, og den nettop konstituerte madagassiske stat. Her må vi gjøre et forsøk på å *forstå* den gassiske regjerings holdning, for å kunne få et begrep om hvilke vanskeligheter misjonærene stod overfor, — og *hvilke vanskeligheter de kjempet sig igjennem* under Schreuders faste og sikre ledelse.

Man må erindre at Madagaskar ennu ikke var samlet til ett rike. Riktignok hadde øen hatt sin «Harald Haarfagre» (Charlemagne, sier de franske), nemlig kong Andrianampoinimerina (1787—1810), der i et stort øieblikk hadde uttalt rikstankens idé: «det er havet som er mitt lands grenser»! Denne småkongen med det lange navn hadde nemlig overvunnet så mange andre småkonger, at han hadde utvidet sitt kongedømme til det fem-dobbelte. Men havet hadde han aldri sett, og han var skattskyldig til en sakalavakonge på vestkysten. Hans efterfølger, Radama I (1810—28), som har fått navnet «Madagaskars Peter den Store», avkastet sakalavkongens åk, og gjennemførte litt av et oprustningsprogram. Han utvidet hovariket ved erobringer på flere kanter, oprettet militærstasjoner med hova-garnisoner rundt omkring i de erobrede provinser, for derved å holde en slags nominel makt og myndighet over de «overvunne» stammer, og disse forhatte garnisoner måtte finne en mere eller mindre vennskapelig eller uvennskapelig modus vivendi med de innfødte på vedkommende sted og deres konger. Allikevel kunde ikke hova-regjeringen hindre at småkongene i kyststrøkene sluttet overenskomster med fremmede makter. Således var der endel småkonger på den nord-vestlige del av øen som i Ranavalonas regjeringstid anerkjente Frankrikes overhøihet, ikke Ranavalonas,[65]) Og så sent som i 1873 blev der sendt en armé imot gjenstridige småkonger i vest, og åtte kongedømmer (!) inntatt.[66])

Man må tenke sig litt inn i hova-regjeringens situasjon for å kunne forstå, hvilken betydning det hadde for den å bli anerkjent som hele Madagaskars legitime regjering. Den gjorde krav på å være det, men småkongene i alle utkanter hadde sine egne tanker derom. Derfor var det av yderste viktighet for hova-kongedømmet, at de européiske makter gikk forbi småkongene og henvendte sig til Tananarive, hvad forøvrig England alltid hadde gjort, men ikke Frankrike. Og anerkjennelsen som Madagaskars legitime regjering opnåddes gjennem ambassader og konsulater og traktater, hvorved

sådan anerkjennelse uttrykkelig blev uttalt både muntlig og skriftlig, og beseglet med gaver og hilsener fra regjerende fyrster i Europa. Med England kom diplomatisk forbindelse lettest i stand, og en traktat istandbragt ved generalkonsul Pakenham blev under fullt diplomatisk ceremoniell undertegnet 27. juni 1865 (altså mens Schreuder var på Mauritius); der var naturligvis ikke uteglemt at «britiske undersaatter i hendes Majestæt, dronningen av Madagaskars besiddelser, skulde ha tillatelse til fritt at utøve og predike den kristelige religion, samt til at opføre og vedlikeholde gudstjentslige bygninger . . . og britiske undersaatter skulde i denne gjerning (misjonsarbeidet) nyde dronningens og hendes officerers beskyttelse».[67]) En traktat med Amerikas Forenede stater gikk i orden i februar 1867, men den franske var det verre med på grunn av mange økonomiske og politiske komplikasjoner, den blev undertegnet 8. august 1868.

Således hadde England, U. S. A. og Frankrike offisielt anerkjent hova-regjeringen som Madagaskars legitime styre. Men dermed var samlingen til ett rike enda ikke fullbyrdet, småkongene i mange utkanter holdt på sin selvstendighet overfor hovaene, og regjeringen var følgelig meget sensibel overfor europeerne i to henseender: at de ikke ved å farte omkring i landet skulde få rede på hvor kort regjeringens virkelige makt rakk, og at de i ord og gjerning anerkjente hova-regjeringen.

Det er klart at enhver kystmisjon under disse omstendigheter måtte være dømt til å mislykkes. Kyststammene var statens fiender! Og man skulde også tro at ethvert forsøk på å introdusere norske misjonærer — uten at Norge samtidig ved en offisiell gestus anerkjente hova-staten — måtte være helt umulig. Når det allikevel realisertes, er det menneskelig talt Schreuders dyktige innsats å takke for det. K. Fischer treffer i blinken når han om Schreuder og Madagaskar sier: «Efter tilbakekomsten fra Norge tok Schreuder med stor kraft fatt på den norske misjons utvidelse til Madagaskar, og det lykkedes ham å opnå for de norske prester den samme frihet til å virke på øen, som var innrømmet englenderne.»[68])

(Forts.)

EPANORTHOMATA

SVAR TIL LIC. THEOL. W. MÖLLER

Av Ivar P. Seierstad.

Ad Möllers Antikritik punkt I: Den teologiske utvikling som Möller forteller om i sitt innlegg T.T.K. 1937 s. 236 ff., hadde allerede forordet og innledningskapitlet i den svenske utgaven av Möllers Einleitung in das A. T. gjort oss bekjent med. Mitt foredrag inneholder da heller ingen fornektelse av det langvarige og omfattende arbeide Möller har måttet nedlegge for å kunne hevde de opfatninger som kommer til orde i hans bok. Under behandlingen av mitt svære emne var det dog ikke anledning til å legge frem Möllers teologiske vita. Men jeg har gitt ham full honnør for hans inngående kjennskap til litteraturen på området og for at han søkte å møte innvendinger av historisk art på samme mark og med samme våpen (se T. T. K. 1937, s. 181).

Og nettop den omstendighet at der er nedlagt et så energisk og omfattende arbeide ned gjennem mange årtier, gjør det prekært at innledningen, som skulde representere frukten av det hele, ikke byr på mere av overbevisende art. Meget av det som synes å være holdbare og overbevisende grunner for Möller, har den motsatte virkning på en vanlig gammeltestamentlig teolog. Og omvendt: Konkrete forhold i tekstene, som andre ikke ser sig i stand til å komme forbi, later ikke til å volde Möller nogen vanskelighet. (Sml. e. g. punkt V i Möllers Antikritik, med mine utføringer T. T. K. 1937, s. 184 og 1938, s. 47.)

Denne forskjellige *vurdering* av de formelle og innholdsmessige

eiendommeligheter og forhold tekstene utviser, har jeg funnet å måtte forklare ut fra en forskjellig innstilling, en forskjellig grad av åpenhet og lydhørhet overfor de vidnesbyrd tekstene avlegger ved sin beskaffenhet. At Möller selv ikke er sig dette forhold bevisst, har jeg antydet i fotnoten T. T. K. 1937, s. 181, og det er for så vidt naturlig at han protesterer.

Min opfatning ligger så meget mere nær som Möller jo er av den mening at der i N. T. foreligger utsagn av autoritativ art også for slike spørsmål som angår pentatevkens litterære tilblivelse. Er det virkelig så at den guddommelige autoritet hos Jesus og hans åndsutrustede vidner kommer i betraktning ved avgjørelse av disse spørsmål, da er saken avgjort for enhver troende kristen. Selv om Möller mener at han overalt inducerer sine resultater av de empiriske forhold og fakta i de gammeltestamentlige bøker, kan det ikke undgåes at hans dogmatiske syn virker inn på vurderingen og veiningen av argumentene pro et contra. Hans resultater ligger da også i alt vesentlig i konsekvensen av hans dogmatiske opfatninger.

Det undrer mig at Möller kan være så utilfreds med at jeg tiltror ham noe av den samme innstilling *som han for sin del hadde ventet skulde gjøre sig gjeldende hos de konservative granskere.* Han har jo med rene ord bebreidet dem at de ikke har dratt konsekvensene av sin dogmatiske innstilling. En ubetinget fastholden av den guddommelige åpenbaring må — ifølge Möllers mening — *konsekvent* føre til den opfatning av Jes. 40 ff. og Daniels bok som Möller selv hevder. (Se Inledning s. 15, og mitt citat derfra T. T. K. 1937, s. 183.)

At Möller gjennem flere forskjellige stadier har arbeidet sig ut av den dogmatisk bundne wellhausenianisme til den likeledes dogmatisk bundne tradisjonalisme som hans Inledning representerer, er ikke noe bevis mot min bedømmelse av forholdet.

Ad II a: De motspørsmål Möller her stiller, hører ikke hjemme i noen sammenheng med det som jeg har uttalt i mitt foredrag. Det er så langt fra at jeg anser kritikkens hypoteser for å være noe umistelig «Evangelium», «hartes Gesetz» eller tilskriver det noen «Art Verbalinspiration», at jeg tvertimot har rettet de alvorligste anker mot literær-kritikken slik som den er blitt drevet av mange granskere. Og jeg taler to ganger i mitt foredrag om at

der sikkert vil finne betydelige modifikasjoner og revisjoner sted herefter. Til de to siste spørsmål er å si at man ikke kan *argumentere* med billeder, som i mere enn en henseende halter i forhold til den virkelighet de er ment å skulde stå for.

Ad II b. Til Möllers spørsmål: «Welche «Kritik» wird denn gemeint? Tatsächlich gibt es ja einen festen derartigen Begriff überhaupt nicht» er å si: Med literær-kritikk forstår ikke jeg en fastslått sum av resultater, men en arbeidsmetode som på grunnlag av de eiendommeligheter som de gammeltestamentlige skrifter formelt og innholdsmessig utviser, søker å vinne klarhet over de forskjellige skrifters literære karakter og tilblivelse. Möller fyller nærmere tre sider med literærkritiske detaljspørsmål som han venter definitive svar på, og mener åpenbart det er fellende for min stilling til literær-kritikken, dersom jeg ikke er istand til å gi slike svar. Å mene at man enten får gi endegyldige løsninger på alle problemer som reiser sig for den literær-kritiske granskning, eller også vende tilbake til den enkle og greie jødisk-synagogale tradisjon, forekommer mig å være en noe egenartet opfatning. En sådan videnskapelig tankegang vilde føre til merkelige omslag også i andre videnskaper. Den moderne astronomi og astrofysikk, f. eks. er under sitt arbeide blitt stillet overfor flere og flere problemer; og enkelte spørsmål som man for få år siden gav skråsikre svar på, er ved nye iakttagelser blitt så forvirrende uløselige at fagmenn kommer i pinlig forlegenhet med svaret. Men ingen av disse er av den grunn vendt tilbake til den gamle enkle opfatning av himmelen som et hvelv hvor fiksstjernene har sine baner, og med luker som regn, hagl og sne kan slippes ned igjennem.

Man må således underskrive Königs uttalelse:[1]) «Sodann aber geradezu methodisch falsch ist die Hervorhebung des Umstandes, dass die Kritiker über eine Frage im Fortgange der Untersuchung zu verchiedenen Urteilen gelangt sind . . Wie wenig wissenschaftlich ist doch dieses auch bei Green, Ruprecht, Finke, Redpath, Wiener, Möller beliebte Verfahren, ganze Seiten einfach mit dem Hinweis auf solche Meinungsverschiedenheit der Kritiker zu bedecken! Denn etwas anderes ist es, durch den und jenen unwegräumbaren Umstand von der Notwendigkeit der Kritik überzeugt zu sein, und

1) «Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung» 1914, p. 3.

wieder etwas anderes ist es, ob man — sofort oder überhaupt — zur vollen Einheitlichkeit in der neuen Beurteilung der betreffenden Frage vordringen kann.»

Når Möller reiser spørsmålet «welche Kritik» — hvilket bestemt utvalg av de forskjellige literær-kritiske opfatninger skal gjelde for det endegyldige riktige? kunde vi på vår side likeså godt spørre: Hvilken *Möller* skal vi følge? Skal vi følge Möller av 1899, eller Möller av 1905—06, eller av 1912, eller av 1931—34? Möller forteller at han har arbeidet sig frem fra posisjon til posisjon. Da vi kjenner fremragende gammeltestamentlige granskere av avgjort positiv støpning, som gjennem decenniers videnskapelige granskning har arbeidet sig frem fra den samme posisjon som den Möller av 1934 utviser, til en lignende prinsipiell stilling til literærkritikken som den jeg inntar, altså har gjennemløpet en utvikling i *motsatt* retning av Möller, kan man ikke besvare spørsmålet: «hvilken Möller?» ut fra den forutsetning at visdommen *alltid* kommer med årene.

Ad III (Zum Urteil von Hempel). Det er forståelig at Möller reagerer sterkt overfor uttalelsen om «Versicht auf ernsthafte Auseinandersetzung» — efter at han har arbeidet så flittig og offentliggjort så mange arbeider gjennem ca. 40 år. Det er imidlertid visse eiendommeligheter ved metoden, sammen med ikke få krenkende uttalelser om tysk gammeltestamentlig granskning, som danner grunnlaget for Hempels dom. Da vi ikke kan ha prosedyren mellem Möller og Hempel op igjen her i dette tidsskrift, henviser jeg leserne til Möllers egen innledning, samt til Z. A. W. 1934, s. 144, 239, 311 f.

En av grunnene til at det er gått som Möller selv sier («dass die Wissenschaft jede irgendwie eingehendere Antwort schuldig geblieben ist») vil norske lesere forstå når de leser hans dom om en tysk konservativ teolog, hvis saklige og omhyggelige drøftelse av argumentene pro et kontra er vel kjent hos oss. Möller skriver om Ed. Königs skrift: «Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet?» at den er «erschreckend dürftig, für die Wissenschaft blamabel, wahrheitswidrig und irreführend» (T.T.K. 1937, s. 244). Og hans arbeide er — efter hans egne ord — av den art at det ikke

kan gå av «ohne Untergraben des Vertrauens und Ansehens auch mehr rechts stehender Alttestamentler.» (L. c. p. 242.)

Ad IV: Da mine interesser for tiden er samlet om et mere centralt område av den gammeltestamentlige teologi, tillater jeg mig å foreslå at Möller retter sin utfordring til de granskere som har gjort sig gjeldende i det literær-kritiske arbeide med G. T. Stillingen på den gammeltestamentlige videnskaps område idag er lykkeligvis den at ingen risikerer å bli overhørt for det om han deler den bibelsk-kristelige tro på Guds åpenbaring for Israel og i Jesus Kristus. Den mottagelse som W. Vischers og Jakob Kroekers arbeider har fått, viser at også den tyske fagteologi har øre for enhver som med tilstrekkelig faglig kunnskap og innsikt søker å gjøre G. T. tilgjengelig som et vidnesbyrd om Jesus Kristus og som et av fundamentene for kirkens forkynnelse av Guds ord. Det vilde glede mig om også Möller kunde finne en slik form for teologisk diskusjon og fremstilling, at han kunde komme på talefot med teologene i sitt hjemland.

At jeg for tiden henviser Möller til dem som er literær-kritikere av métier, fratar mig hverken retten eller plikten til å gjøre mig op en mening både om Möllers og enhver annens opfatning av de gammeltestamentlige innledningsspørsmål, på grunnlag av de kjensgjerninger som taler for og imot de forskjellige meninger.

Ad. V a: *En* ting er det at det budskap profetene fikk å bære frem, blev overlevert som autoritativt Guds ord og snart fikk kanonisk gyldighet, en annen ting er om en profet har gitt sig selv utseende av å være *formidleren* av en åpenbaring uten faktisk å være det. *Det* måtte Jesaja og Mika ha gjort, dersom det forholder sig slik som Möller hevder, at de har skrevet Jesaja-boken og Mikaboken in extenso. Se Jes. 2, 1 og Mika 1, 1. Hvor omhyggelig de sanne profeter var når de benyttet en eldre profeti, gir. Jes. 16, 13 et eksempel på. Her blir det foregående utsagn om Moab uttrykkelig angitt som et ord Gud *fordum* hadde talt om Moab.

Ad V c: Hvor Möller vil hen med dette punkt er jeg ikke ganske sikker på. Jeg har ikke rettet noen kritikk mot hans innledning på dette område. Mitt syn på spørsmålet har jeg gjort rede for i svaret til C. F. Wisløff T. T. K. 1938, s. 44 f., 52 f.

Ad V b: Det Möller anfører her kan ikke foranledige noen modifikasjon av mine utføringer om rettsutviklingen i Israel.

Ad V d: Jeg har ikke bebreidet Möller hans «Beachtung der *Tradition* in den *Überschriften* als solche». Derimot har jeg satt fingeren på det forhold at Möller s. 23 hevder at de egentlige overskrifter i de gammeltestamentlige bøker og salmer *alle sammen* er oprinnelige og slående riktige. Og jeg har satt fingeren på hevdelsen av at *alle* skrifter og alle salmer *in extenso* er forfattet av de menn som tradisjonen har antatt. Selv har jeg i min undervisning alltid betonet nødvendigheten av først å høre overleveringen også i disse spørsmål. Men *en* ting er å gi overleveringen den tilbørlige vekt i forhold til de betenkeligheter og innvendinger som tekstenes egne formale og innholdsmessige eiendommeligheter kan fremkalle, en annen ting er å kanonisere alle overskrifter i T. M. Allerede den usikkerhet i tradisjonen som kommer tilsyne i enkelte avvikelser i overskriftene i de gamle oversettelser, taler sitt sprog. Om sundheten i den videnskapelige tenkning, som Möller taler om i denne forbindelse, er på hans eller på min side, er kanskje ikke så avgjort som Möller mener. —

Egypterne var så eksklusive at de — ifølge Herodot — ikke vilde spise kjøtt som var skåret med gresk kniv. Der har vært gammeltestamentlige teologer som har vært like pripne overfor ultra-konservative arbeider. Men det er ingen videnskapelig innstilling. Möller kan være forvisset om at vi for vår del med takknemlighet vil gjøre bruk av hans bok som et Compendium der Antikritik, og gjerne vil la de enkelte iakttagelser som ved efterprøvning viser sig holdbare, få komme til sin rett.

Ivar P. Seierstad.

HVOR ER GRENSEN MELLEM DET FEILFRI OG DET FEILBARE I SKRIFTEN?

SVAR TIL STIPENDIAT IVAR P. SEIERSTAD

Av Carl Fr. Wisløff (Vaterlandskirken).

Jeg er meget takknemlig for det svar stip. Ivar P. Seierstad har gitt mig i T. T. K. nr. 1, 1938. For det første fordi det gir mig anledning til enda en gang å komme inn på det spørsmål som vårt ordskifte til sist dreier sig om. Og for det annet fordi S. i sitt svar, tross tydelig engstelse, har bestemt sig for den opfatning at mitt innlegg ikke skal forståes som et angrep på Menighetsfakultetet som institusjon. Det gir nemlig løfte om at man skal kunne gjøre gjeldende innvendinger av endog nokså alvorlig natur mot M. F.s teologi, uten derfor å opfattes som en der søker teologisk foranledning til en «kirkekamp».

Det er umulig i en kort artikkel å gå inn på alle de spørsmål som efterhvert er blitt berørt i ordskiftet mellem S. og mig; og det er dessuten nokså formålsløst.[1]) Det principielle spørsmål som var kjernen i mitt innlegg kan jo nemlig ikke på nogen måte løses ved en rekke mere eller mindre åndfulle epanorthomata. Når jeg ber om ordet enda en gang, er det derfor for å betrakte vår diskusjon i lyset av det spørsmål som til sist blir det brennende: Hvor er grensen mellem det feilfrie og det feilbare i Skriften?

Når man leser S.s foredrag — og hans svar til mig — blir det nu

1) Jeg går ikke mere inn på Luthers stilling til G. T., til tross for at jeg i like høi grad som før er overbevist om at Luther med hans energiske fastholden ved Skriftens minste tøddel (man lese hans Genesiskommentar!) er betraktelig vanskelig å ta til inntekt for S.s syn.

for det første klart at han antar at det innenfor omfanget av den hellige Skrift finnes en sådan grense. På mange måter kommer det til uttrykk. I hans epanorthomata leser vi s. 46: «— områder hvor den guddommelige inspirasjon ikke har løftet dem ut over det menneskeliges begrensning». Like nedenfor sies det om de hellige forfattere at «forsåvidt som de ikke i åpenbaringens medfør blev løftet ut over det menneskeliges begrensning» — er deres fremstilling beheftet med vanlige menneskelige mangler.

I samsvar med dette tales det også om områder som «ikke influerer på Skr.s funksjon som guddommelig og ufeilbar kilde og norm», s. 42. Og om forhold som «ikke går inn under selve den overnaturlige åpenbaring», s. 43.

Hvad dette er for forhold og områder innen Skriften bestemmer så S. både negativt og positivt. Det tales om områder av «indifferent betydning for åpenbaringsordet», s. 54, og om «rent naturvidenskapelig, geografisk, historisk og litteraturhistorisk område», s. 45.

Når S. taler om disse ting får man inntrykk av det spørsmål som jeg har satt til overskrift er meget lett å løse, hvis det i det hele foreligger. Feilfri er de områder som «influerer på Skriftens funksjon som norm for tro, liv og lære». Kan noget være enklere?

Jeg tror ikke det er så enkelt som S. gir det inntrykk av. Det ser man også når man leser hvad Menighetsfakultetets dogmatiker, professor Hallesby, skriver i sin Troslære om dette spørsmål; her innrømmes spørsmålets vanskelighet åpent. Og siden S. fastslår at det er Hallesby jeg også kan takke for teologisk klarhet over forholdet mellem Skriften og troen, må jeg her få si, at hvor meget jeg enn har Hallesby å takke for, så må jeg her ta reservasjoner.

Da Hallesbys behandling av vårt spørsmål er vel egnet til å bringe klarhet inn i vår diskusjon, må jeg få omtale den her med nogen bemerkninger.

Hallesby antar også at der i Skriften foreligger stoff som ikke hører med til åpenbaringsordet. Troslæren, 1925, s. 190 f. Også han tvinges til å reise det spørsmål: Hvor er grensen mellem det feilfrie i Skriften og det som kan inneholde feil? s. 195. Han svarer omtrent som S., at det er det religiøs-etiske åpenbaringsinnhold som er ufeilbart, s. 196. Men hvor er grensen?

Hallesby kommer til det resultat at «hvor de hellige forfattere direkte angir at det de uttaler hører med til åpenbaringssannheten, der er troen rolig», s. 196. Men enda kan det tenkes grensetilfelle. Og for å belyse dette tar H. for sig nogen eksempler. Han nevner spørsmålet om «hvorvidt Jesu uttalelser om Abraham, Moses og Jonas skal ansees som en del av åpenbaringssannheten og derfor bindende for oss». Og her får vi det svar: «Her angir ikke Skriften selv uttrykkelig at det anførte hører med til åpenbaringsinnholdet. Hvis derfor en troende finner å måtte henregne dette til det som ikke lå inn under inspirasjonen, så bryter han altså ikke med sin prinsipielle stilling til Skriften», s. 199.

Man ser at det er ikke småting som kanskje kan komme til å ligge «utenfor inspirasjonen». Jesu uttalelser om Abrahams historiske eksistens er ikke av Skriften selv angitt som noget der tilhører åpenbaringsinnholdet, sier Hallesby. Og hvis derfor en har vanskeligheter med å tro at Abraham har eksistert som historisk person, og han har vanskelig for å forlike denne sin tvil med troen på Jesus, så bryter han ikke med sin prinsipielle trosstilling til Guds ord ved å anta at Jesu ord om Abraham bare var noget han delte med sin troskyldige samtid. For sin egen del holder Hallesby på Abrahams, Mose og Jonas' historiske eksistens; men han må la troslæren sette spørsmålet åpent.[2])

Nu ser jeg riktignok i mitt studieeksemplar av Hallesbys Troslære, at jeg i margen utenfor det sist anførte sted har skrevet, at Hallesby på dette punkt har forandret opfatning. Og jeg husker fra min studietid at det blev oss meddelt at professoren var kommet til det resultat at Abrahams, Mose og Jonas' eksistens likevel hørte med til det som «lå inn under inspirasjonen». Det var jo en lettelse.

Men viser ikke nettop denne vakling hvor uhyre vanskelig dette spørsmål er? Ja, skulde ikke nettop denne grenseforskyvning vise troende teologer at de burde skyve hele denne skyvbare grense ut av Guds ord?

Men hertil kommer ennu ett: *Hvem* skal avgjøre hvor denne

2) H. gjør, med rette, dette spørsmål til et kristologisk problem. Det er en dyp indre sammenheng mellem kristologien og inspirasjonslæren. Bare sørgelig at den «positive» teologi med sin *kenoselære*, ifølge hvilken Jesus ikke er allvitende, har åpnet døren for vilkårligheter på det historisk-eksegetiske område.

grense går? S. berører ikke den sak. Hallesby betoner energisk at det ikke er vi som med vårt religiøs-etiske skjønn skal avgjøre dette spørsmål. Det er Skriften selv som skal forvisse oss. Hvorefter Hallesby peker på grensen et stykke bortefter, for så atter å korrigere både sig selv og grensen. Hvordan går det til at Skriften forvisser oss om dette? Jo, «løsningen ligger i *oplevelsen*. — — Ad denne vei forvisses man også om den apostoliske ufeilbarhet, at feilene ikke finnes innenfor åpenbaringsinnholdet», s. 195.

Det kan vel være et spørsmål om ikke denne henvisning til oplevelsen, som det der skal løse alle vanskeligheter, til sist innebærer en flukt fra selve vanskeligheten. I det minste er det underlig med oplevelsen, den er noget forskjellig hos de forskjellige, og varierer med årene. Og hvor blir det så i mellemtiden av grensen?

Og jeg spør atter: Hvem skal si oss hvad som hører med til det ufeilbare åpenbaringsord — og hvad ikke? Man må ikke svare at det skal ingen utvortes autoritet si oss, det skal Skriften selv forvisse hver troende om. Det holder ikke. For i livet er det alltid nogen som forteller oss det. Hver teologisk retning kan ha sin mening her. Rasjonalistene i gammel og ny tid har sine meget bestemte meninger om hvad som hører med, og især om hvad som ikke hører med, til det ufeilbare åpenbaringsinnhold. For å ta et eksempel: Ingen rasjonalist vil anta at læren om det evige helvete hører med til det ufeilbare åpenbaringsord. Man kan møte slike rasjonalister hvor man minst venter dem. Hallesby protesterer nok mot dette; ja, han har på en ypperlig måte hevdet Bibelens lære om dette offentlig. Men hvad skal han si hvis rasjonalisten en annen gang foreholder ham at han selv kun tillegger det rel.-etiske innhold normativt verd; rasjonalisten er enig med ham i denne grunnsetning og bruker den til å hevde at læren om et evig helvete er hverken etisk eller religiøs.

Det er liten hjelp i å si at det er Skriften selv som forvisser oss om hvor grensen går, om at «feilene kun finnes utenfor åpenbaringsinnholdet». For så fremstår det efterpå teologer med vidt forskjellige meninger om hvad Den hellige skrift selv meddeler som hørende til åpenbaringsinnholdet, og hvad som innenfor Skriften

er av «indifferent betydning for troen». Det kan gå bra så lenge det er teologiske lærere som håndhever denne grunnsetning med pietet overfor Bibelen. Men efter dem kan det komme folk med mindre pietet: S. vet at det gjerne går slik at det optrer elever som går videre enn mesteren, s. 56. Og man kan komme til å savne de gamle lærere mere enn det hadde vært nødvendig, hvis disse hadde efterlatt oss det syn at det i Guds ord ikke var grenser mellem inspirert og uinspirert.

S. taler i sitt svar til mig om de farlige konsekvenser mitt syn kan komme til å få; det skal medføre både anfektelser og sjelefare for folk. Det ligger mig nær å spørre om det ikke kunde få enda mere skjebnesvangre følger å hevde at der er slike grenser i Guds ord.

Og denne sak har enda en side. Det er sant nok når S. sier at Skriftens egentlige hensikt er å gjøre oss vise til frelse, ikke vise i historie etc. Men det er dertil å bemerke at det som ikke er det vesentlige for vår salighetssak ikke derfor er det *u*vesentlige. Det er, for å ta et av S.s eksempler, ikke av vesentlig betydning for vår frelse hvem som drepte Goliat. Men det viser en noget lettvint tankegang når S. derfra slutter: Altså er det helt uvesentlig, indifferent for troen. For «hvad der med større eller mindre rett turde betegnes som uvesentlig med hensyn til spørsmålet om salig eller usalig, turde være vesentlig nok med hensyn til saliggjørelsens fremme, dens kraftige forarbeidelse eller dens hemmelse». (Krogh-Tonning.) Skal en vanskelighet som den med Goliat være tilstrekkelig til at det slåes fast at Guds ord gir uforenlige oplysninger, da tør det i lengden bli vanskelig nok å bringe folk til ro med å si at dette har ingen betydning for troen.[2]) Hvor langt skal man

---

2) S. nevner at i 1 Sam. 17, 50 omtales David som Goliats banemann; i 2 Sam. 21, 19 står det at Goliat blev drept av Elhanan. Vi har her et godt eksempel på to måter å behandle Skriftens dunkle steder på. Efter det ene grunnsyn konstaterer man bare motsigelsen, og konkluderer: Skriften gir oss uforenlige oplysninger, to forskjellige versjoner om denne begivenhet har begge fått plass i G. T. og vi vet ikke hvilken versjon er den rette. Efter det annet grunnsyn ser man også vanskeligheten; men da Skriften er ufeilbar slik den er gitt oss av Gud kan de hellige forfattere ikke ha optatt to motstridende versjoner. Ved å se nærmere efter faller det også lys over problemet. 1 Krøn 20, 5 sier at Elhanan drepte Lami, gittiten *Goliats bror*. Vi blir således ikke i tvil om at det var David som drepte Goliat. 2 Sam 21, 19 er vel en skrivfeil i avskriftene. Så Möller med støtte i Keil o. fl.

gå før det får betydning for troen? Hvor betydningsfull skal en bibelsk person eller tildragelse være for å bli tatt med på den side av grensen hvor alt er korrekt?

Lar man det være grenseområder og forhold innenfor det ufeilbare Guds ord, områder og forhold som er «utenfor inspirasjonen», da er vi subjektivismen i vold. S.s lære er gammel nok, det har han rett i. Det er et like gammelt motspørsmål som sier: Hvor er ratio distinguendi? — Det har aldri kommet noget skikkelig svar.

Jeg kommer nu til det spørsmål som var utgangspunktet for mitt forrige innlegg. Tyngden i min kritikk var lagt på ett punkt: Den forskjell som S. etablerer mellem Skriftens direkte og indirekte selvvidnesbyrd. Og jeg kan ikke se at jeg på dette punkt har fått noget egentlig svar.

S. bebreider mig at jeg ikke har nevnt de utsagn som sier at Moses har skrevet pentatevken. Jeg hadde min grunn til ikke å nevne disse steder; se nedenfor. Men vil nogen se dem så nevner jeg dem gjerne. Det er flere steder som for mig er helt avgjørende i så måte. Jeg nevner Ex. 17, 14; Ex. 24, 4; Ex. 34, 27; Num. 33; Devt. 31, 9; Devt 31, 24: Da Moses var ferdig med å skrive denne lovs ord i en bok inntil enden. Disse 6 steder tilhører alle de antatte kilder i Mosebøkene (Möller), og de bevidner alle at Moses har skrevet. Nu sier naturligvis S. at dette er et glimrende eksempel på «eksegetisk vilkårlighet». Jeg får prøve å trøste mig med at den dom i tilfelle også rammer Caspari. Caspari mente simpelthen at den lovbok som omtales i 2 Kong 22 var «det autentiske eksemplar av pentatevken, en eldgammel avskrift av den mosaiske autograf eller denne autograf selv».

Men fordi jeg visste at tanken på pentatevkens mosaiske oprinnelse apriori er helt umulig for en alttestamentler i Norge idag, så tok jeg med vilje bare et begrenset område av pentatevken, og da kun det område hvis oprinnelse fra Moses kanskje var best bevidnet: Paktsboken, hellighetsloven og Devteronomium. Det kan vel fremdeles ikke være nogen tvil om at slik som disse lover står der i Bibelen, slik presenterer de sig som tilblitt på Mose tid og ved Moses. Tar vi disse lover slik som de er overgitt oss, så sier de oss klart og tydelig: Gitt ved Moses på Sinai, gitt på Moabs ødemarker.

Men så er det de «innholdsmessige eiendommeligheter», det vil

si de eiendommeligheter som er funnet ved kritisk forskning og som av kritiske forskere tolkes på en av tyve måter. Mon man ikke egentlig må ta dem på en av to måter. Enten går man ut fra at alt som berettes oss i denne bok er Guds ord; så får man prøve om ikke de inholdsmessige eiendommeligheter kan forlikes med denne grunnsetning. Det er ikke bare folk med manglende «innsikt i materiene» som har gått denne vei! *Eller* også må man si at disse innholdsmessige eiendommeligheter utgjør et «indirekte selvvidnesbyrd», som i virkeligheten avslører for den opmerksomme leser at det ikke forholder sig slik som Skriften direkte vidner om. Hvilken utvei man velger beror vel blandt annet på den respekt man har for Skriftens selvvidnesbyrd.

La oss et øieblikk flytte over på nytestamentlig område; det som gjelder for G. T. må for en troende teolog også gjelde i N. T. La oss f. eks. ta noget så omstridt som 2 Petersbrev. Må man ikke her gi Odland medhold når han sier: Hvad der i mine øine langt opveier alle de indre grunner man har ført i marken mot vårt brevs ekthet, er brevets selvvidnesbyrd, d. v. s. det vidnesbyrd brevet selv avlegger om sin forfatter. (Fortolkn. s. 134.) Hvis man skulde anvende S.s grunnsetninger fra den gammeltestamentlige forskning her, så måtte man si at denne tankegang holder ikke. For Den hellige skrift er ikke gitt oss for å løse litteraturhistoriske gåter, som vår gode forstand kan klare selv, den er gitt oss for å gjøre oss vise til frelse; og hvis de innholdsmessige eiendommeligheter på tvingende måte overbeviser oss om at den tradisjonelle opfatning ikke er den rette, så ligger heri intet som helst diffamerende for 2 Petersbrevs karakter av hellig skrift. — Men viser det sig ikke da at jeg har rett: Mindre vesentlig for vår salighetssak er ikke det samme som *u*vesentlig for vår salighetssak.

Jeg nevnte Daniels bok i mitt innlegg; S. svarte mig ikke noget på det. Er det også her så at kritikkens innholdsmessige eiendommeligheter skal avgjøre saken? Eller er saken avgjort i og med bokens uttrykkelige selvvidnesbyrd. Man vil påstå at det ikke er avgjørende for vår frelse om boken er skrevet på den tid den gir sig ut for eller ikke, men tør nogen si at det er likegyldig, indifferent? Rører det ikke nokså nøie ved selve spørsmålet om Skriftens troverdighet?

Det er bl. a. ut fra slike overveielser at jeg måtte si: Hvert ord er Guds ord. For Bibelen presenterer sig for oss som Guds inspirerte ord, og den vet ikke å fortelle om noget avsnitt eller forhold innenfor sitt område som ikke er inspirert. Så får vi ta Bibelen slik som den derved presenterer sig for oss.

S. frykter for at jeg derved kan komme til å gjøre hvert ord i Bibelen til Guds ord i likeverdig grad. Nu, det er ganske visst de dogmatikere i eldre tid som har betonet tanken på Guds concursus på en slik måte at endog slangens ord i Paradiset blev Guds ord. Jeg har ikke gjort mig til talsmann for noget slikt. Jeg har dermed sagt at Han har gitt oss alle disse ord, ved sine profeter og apostler. «Den hellig ånd har forut talt ved Davids munn.» Acta 1, 16. Vi får siden gi akt på hvad han vil si oss ved sine ord.

Det er også derfor jeg ikke har kunnet gå med på å tale om feil i Guds ord. «Å tale om feil i Skriften rimer ikke med et ydmykt disippelsinn.» M. F. Roos. Men det er ikke derfor så at jeg «må», som S. sier, vente å finne mine avdøde slektninger igjen inne i jorden et steds. Nettop fordi hvert ord er Guds ord kan vi trygt tolke de dunkle steder i lyset av de klare; nettop derfor kan vi også trygt vite at om Gud i den gamle pakts tid ikke lot sitt folk få vite hele sannheten, så lot han dem dog ikke få vite noget som stod i motsetning til den fulle sannhet. Det er hvad jeg tenker om «Guds pedagogiske visdom». Jeg kjenner ingen som har noget imot å tenke sig at Gud talte til sitt folk som til barn; hvordan taler han til oss?

Så var det de mange lesemåter. De må jo vise at det er feil, for hvilken lesemåte er den riktige? Jeg vil også få stille et spørsmål: Hvad tenker S. om de oprinnelige manuskripter, var det forskjellige lesemåter i dem også? — Nu vet man næsten ikke om S. kan tenke sig noget slikt som de oprinnelige manuskripter, for han taler om at «oprinnelig sammenhørende stoff er blitt adskilt, enkelte bestemmelser er blitt utvidet, nye bestemmelser er kommet til o. s. v.» på en måte som er nokså uvant i forhold til troslærens tale om de hellige forfattere og deres av Gud inspirerte hellige skrifter. Men om man nu tenker på de oprinnelige manuskripter og tenker at de var inspirerte av Gud, var det lesemåter i dem også? Formodentlig ikke! Formodentlig var det ikke engang regnefeil! For

om S. ut fra betraktninger over Esra 1, 11 mener å måtte opgi tanken på suggestio verborum, så behøver han jo ikke derfor opgi tanken på at Esra kanskje var en intelligent mann, som kunde addere riktig. (Jeg går her ikke inn på hvordan dette sted skal opfattes, bare går ut fra at S.s opfatning er rett: Her foreligger en regnefeil.) Det er ingen som har tenkt på å «trosse på luthersk vis» og si at Gud kan addere bedre enn vi. Men man sier, som det gamle kirkelige syn helt fra *Augustin,* at om der virkelig kan påvises uoverensstemmelser i teksten, så er de å forklare som *tekstkorrupsjoner* (kfr. Krogh-Tonnings Dogmatikk IV, s. 135). S. kan ikke kjenne de «fundamentalister» han kjemper med, særlig godt. Det er ingen av dem som ikke regner med muligheten av skrivfeil i avskriftene. Også missouriene driver tekstkritikk, kfr. den av S. litt for lite aktede Franz Pieper. — To ting må vi lære å skjelne mellem her. En ting er det at vi ser at tekstene på sine steder er korrupte; så forstår vi at menneskelig skrøpelighet har medført at skrivefeil har sneket sig inn i de hellige skrifter under avskriften. En ganske annen sak er det dog å hevde at de hellige skrifter fra begynnelsen av har inneholdt motstridende versjoner og uforenlige oplysninger, idet de mange «kilder» hvorav de er sammensatt er blitt til med optil århundreders mellemrum.

Er det nødvendig å si at ikke alle vanskeligheter menes å kunne forklares som skrivfeil? Nei, ofte må man nok nøie sig med et «non liquet». Men er ikke et slikt «non liquet» mere passende for troens ydmyke stilling til Guds ord enn en påstand om motstridende versjoner og uforenlige oplysninger?

— Jeg kommer ikke til å ta ordet flere ganger i denne omgang. Derfor til sist bare tre vennlige epanorthomata med tanke på fremtiden.

For det første: Seierstad har så gode erfaringer med det bibelsyn han hevder. Det frigjør til frimodighet, og styrker overfor vantroen. Det er da gåtefullt for mig hvorfor det skal være så meget om å gjøre å begrense denne diskusjon til et akademisk forum. Hvorfor får ikke vårt troende lægfolk del i dette? Man svarer mig formodentlig at Volds og Hallesbys bøker er offentlig utgitt, det er sant nok, men den siste tids ordskifte på flere fronter viser dog at Menighetsfakultetets syn er ikke kjent. Hvorfor får ikke lægfolket

beskjed? Hvor lærd skal man være før man har forutsetninger for å forstå den rette kristelige lære om inspirasjonen?

For det annet: S. og andre bør slutte å tale om «fundamentalister». Det navnet hører hjemme i U. S. A., og S. er visst ikke selv klar over hvad han mener med det.[3]) Nuvel, navnet skjemmer ingen, og man kan gjerne kalle oss hvad man vil; men ved å la det navnet ligge gjør S. det lettere både for sig selv og andre å huske at det syn jeg hevder har god grunn i læretradisjon også i Europa. Gjenlyden av vårt ordskifte i de gøteborgske gammellutheraneres blad, Göteborgs Stiftstidende, kunde i så måte gi S. noget å tenke på.

For det tredje: S. bør ikke bli alt for stolt av sin 44-årige tradisjon og anerekke. T. T. K. nr. 4, s. 192. For bak denne korte rekke ruver andre menn, som ikke er mindre. Det blev for en tid siden spurt hvor det var blitt av *Casparis* elever blandt våre eldste prester. Jeg vet ikke hvor de har vært. Men jeg tror ikke det hadde skadet hverken kirkelivet eller teologien om de ikke hadde vært så tause gjennem disse — 44 år.

---

3) Pieper regner sig ikke med i den spesielle retning i U. S. A. som kalles «fundamentalister». (Bryan, apeprosessen etc. Se forøvrig R. G. G. til fundamentalismen). Hvad forøvrig Pieper angår, så kan nok også jeg ha enkelte innvendinger mot ham og hans lærefader Walther, men jeg er dog overbevist om at endog de «dyktige teologer fra Menighetsfakultetet» (S.s uttrykk) kunde ha stort utbytte av å *studere* hans meklige og grunnlærde lutherske Dogmatikk.

LITTERATUR

Teologisk Årsbok 1937 utgiven av Lutherska Kyrkoförbundet genom dess styrelse under medverkan av teologer och kyrkomän fremst från de nordiska länderna. Stockholm, Lutherska Kyrkoförbundets förlag, 1937. 155 s. Kr. 3.50.

Denne publikasjonen representerer ikkje berre eit nytt praktisk tiltak innan svensk teologi, men gjev ogso nye signal. I forordet står det m. a.: «Vi leva i en tid, då oron i världen vittnar om den väg, på vilken en från levande kristen tro lössliten civilisation är inne. Samtidig är den medvetet antikritiska rörelsen i våra dagar en världsmakt såsom icke under något tidigare tidsskede. I ett sådant läge är det särskilt ödesdigert, om kristen lära, ja, Kristi evangelium, förtunnas och förvanskas. Sådan förvanskning har icke minst under de sista åren framträtt öppet i Sverige liksom kanske än allvarligare i andra länder inom den evangeliska kristenheten. Visserligen finnes det även tendenser i motsatt riktning. Så framträder inom teologien en strävan att förstå den kristna tron i dess egenart och en ny blick för nödvändigheten att förstå Nya Testamentet och Skriften i dess helhet mot bakgrunden av en mäktig, på den övernaturliga frälsningen och dess fulla inbrytande inställd trosvärld. Men härvid er det av avgörande betydelse, att en realistisk uppfattning av den bibliska trons värld förbindes med en sådan ställning till Skriften, att man böjer sig för dess auktoritet, eljes kunna trots allt människotankar träda i stället för Guds tankar och Guds väldiga gärningar. En teologi, kännetecknad både av inlevelse i det gudomliga ordet och av ödmjukt underordnande under dess auktoritet, det är målet. En sådan teologi vill ock den årsbok, som härmed för första gongen framlägges, i sin ringa mån befrämja.»

Innhaldet av denne årbok svarar til det program som her er uppsett. Respekten for Skrift-ordet som absolutt autoritet er det berande i publikasjonen frå fyrst til sist. Forfattarane handsamar ulike emne, og kjem til dels frå ulike læger, men i synet på det centrale i kristendommen står dei på den lutherske reformasjons grunn.

Boka har avhandlingar frå alle fem hovud-disciplinane innan teologien. Dr. G. Ch. Aalders, professor ved det frie universitet i Amsterdam, skriv um «Omvälvningen inom den gamaltestamentliga forskningen». Forfattaren konstaterar det store synsskifte, som har gått fyre seg når det gjeld alderen på dekalogen, paktsboka, deuteronomium, mange av salmane, o. s. b. I samanheng med dette kan ein notera ei ny-orientering mot meir positiv vurdering av dei gamaltestamentlege kjeldone som religiøse dokument. Men Aalders finn ikkje å kunna fastlå noko avgjerande umsving når det gjeld synet på G. T. som Guds ord. I det heile

ligg det viktigaste ved umsvinget i det negative at den sterke consensus som rådde innan granskinga av G. T. ved slutten av 1800-talet no er broten, slik at ogso openberrings-truande teologar kan koma til orde og verta høyrde. — Professor dr. Olaf Moe skriv um «Johannesevangeliet i lys av den moderne kritik og antikritik»; forfattaren nyttar ut kjeldemateriale og litteratur frå dei aller siste år til å kaste ljos over det 4. evangeliet som truverdigt og ekte apostelskrift. Mykje av det sermerkte ved dette evangelium jamført med dei synoptiske kan forklårast på historisk veg, andre ting gjenom psykologisk studium («aldersdommens psykologi»). — Docent N. H. Søe greider ut um «Den dialektiske» Teologis Udviklingsfaser». Avhandlinga gjev ei plasering av dei fire førande «dialektikarane», og derunder ein fellande kritikk av Bultmanns stode til Skriftordet og frelsa i Kristus Jesus, sameleis av Gogartens harmoniserande etikk når det gjeld det tridje rikes krav til dei kristne; denne etikk vert karakterisera som «*faktisk* monisme». Brunner slepp heller ikkje fri for ålvorleg kritikk, men Barth *av idag* går forfattaren sterkt inn for: Barth forkynner Skriftordet åleine, Kristus åleine, trua åleine, og han forkynner kristendomen ikkje berre som krise, men og som berande evangelium. I trua torer ein kristen vera viss um si utveljing, viss på syndsforlatinga; han kan *leva* i tillit til Guds nåde.

Dei tri nemnde stykke er orienterande oversyn. Dr. Sven Lodins avhandling «Till frågan om Södermanlands kristnande, med särskild hänsyn till runstenarnes vittnesbörd» er derimot ein spesial-studie over materiale som tidlegare er lite utnytta. Runesteinane har i seinare år kome mykje meir til nytte for granskinga av den religiøse soga enn tidlegare. Ein einaste runestein fortel oftast lite, men ei rad med steinar spreidde over eit visst umråde kan kasta ikkje lite ljos over det religiøse tilstand på overgangen millom heidendom og kristentid, når materialet vert metodisk og kritisk samanstillt. Frå Södermanland kjenner ein millom 200 og 300 runesteinar, og dr. Lodin har utnytta materialet på ein skarpsindig og varsam måte. Han har og medsendt sin artikkel eit kart som syner kor runesteinane høyrer heime. Vilkoret for at kyrkjesogegranskaren kan gjera bruk av eit materiale som dette, er sjølvsagt at innskriftene er detalj-granska, tydde og tolka av filologar. Ein vanske er ofte dateringa,, men her kan det samanliknande studium hjelpe eit stykke på veg. Lodin kjem m. a. til det resultat at misjonen i visse bygder var i gang kring 1050, og upptak til kyrkjeleg organisasjon frå umlag same tid. Strängnäs, det sterke centrum for heidendomen, fekk si fyrste kyrkje kring 1090, og dermed nådde kristendomen fram til siger over heile landskapet. Studier som denne av Lodin skulde kunna inspirera ogso norske granskarar til liknande arbeid på norsk mark etterkvart som vårt rune-materiale vert filologisk tilrette-lagt.

Teologisk Årsbok endar med eit stykke frå den praktiske teologis umråde av kontraktsprosten L. M. Engström: «Hurudana herdar behöver vår kyrka?» Stykket har tildels form som aforismer som er tankevekkjande og sers leseverdige for teologi-studerande og prestar.

Lutherska Kyrkoforbundet fortener takk for si utgjeving av ei Teologisk Årsbok so solid og orienterande og so rimeleg i pris som denne. Ein saknar i publikasjonen uppgåve over kven redaktøren er, men han har gjenomført arbeidet etter ein plan som skulde trygda årboka mange kjøparar. Norsk teologar vil ha glede og hjelp av dette verket, og det er vår von at publikasjonen vil halda fram frå år til år, og gå ei rik framtid imøte.

Andr. Seierstad.

DEN LUTHERSKE KALDSETIK

Av N. H. Søe.

For godt og vel 100 Aar siden var der som bekendt en Professor i Kiel, August Twesten, der begyndte at tale om Protestantismens to Principper, det formale Princip, Skriftprincippet, og det materiale, Princippet om Retfærdiggørelse af Troen alene. Sidenhen er denne Sprogbrug blevet ret almindelig. Og man har ofte søgt at vise, at disse to Principper hører saa uløseligt sammen, at de i Virkeligheden kun er ét. Det er da ogsaa min Overbevisning, at det er saadan, ikke bare i den mere udvortes Forstand, at Læren om Retfærdiggørelse af Troen alene eller om Retfærdiggørelse ved Kristi Blod, som Paulus jo ogsaa siger, er Summen af Bibelens Forkyndelse, men saaledes, at de to Principper dybest set viser hen til det samme: Guds Gerning, da han aabenbarede sig for det udvalgte Folk og kaldte sig Profeter og Apostle til at bringe sit Ord til Mennesker, og Guds Gerning, da han sendte ham, der er Ordet, Jesus Kristus vor Herre og Frelser. Tilsyneladende paa lidt forskellig Maade, men dybest set sammenfaldende, viser de to Principper hen mod Guds frelsende Gerning som Troens eneste Grund.

Derfor har vi da ogsaa oplevet det ejendommelige, at da vor Tidsalders største teologiske Skikkelse, K. Barth, fremførte en Forkyndelse, der med ny Kraft bragte Budskabet om Retfærdiggørelse ved Troen alene, maatte denne Mand som det nødvendige andet Led af sit Budskab forkynde om Skriften som Aabenbaringens eneste Kilde. Det kunde ganske simpelt ikke være anderledes.

Og det vil nu være umuligt at afgøre, hvori Barths Mission primært har bestaaet, om den især har været en Understregning af Reformationens materiale Princip eller af det formale. De to Sider af hans Gerning kan overhovedet ikke skilles. Alt er for ham samlet om Kristus, død og oprejst os til Frelse. Dette er, som han selv siger, Centrum i Centrum; og alt er samlet i dette ene Budskab: Du maa ikke kende nogen anden Gud enn den, der engang for alle har aabenbaret sig i det hellige Vidnesbyrd, som Bibelen bringer til alle Tider. Disse to Principper forstyrrer ikke i mindste Maade hinanden. De er smeltet sammen til en Enhed.

Selvfølgelig har man imidlertid prøvet at udtrykke det centrale i Reformationen paa mange andre Maader. I 1929 udsendte Professor E. Geismar en lille Bog: Kristendommen og vor Tids Kultur. Heri siger han,[1]) at der i Virkeligheden er to reformatoriske Principper, nemlig det dogmatiske og det kulturelt-etiske. Og han forklarer det nærmere saaledes, at det dogmatiske Princip er den dybe Syndsbevidsthed og den frie uforskyldte Naade (det vilde vistnok have været bedre, om der var brugt et mindre psykologisk klingende Udtryk end Syndsbevidsthed, men Tanken er klar nok: det dogmatiske Princip er Forkyndelsen af vor komplette Hjælpeløshed, — reformatorisk Teologi er, som det undertiden siges, Syndefaldsteologi, — og af Frelsen i Kristus alene). Og det kulturelt-etiske Princip er, siger Geismar, Lydigheden i Kaldet mod Guds Skaberordninger, altsaa den lutherske Kaldsetik.

Om man vil kalde dette dobbelte for Reformationens to Principper, er ret uvæsentligt. Men realiter vilde jeg mene, at Geismar med denne Opstilling har ramt centralt. Har man forstaaet, hvad Luther mener med Retfærdiggørelse af Troen alene og med Gudstjeneste i Kaldet, har man ganske utvivlsomt væsentligt forstaaet hans Forkyndelse.

Jeg begyndte med at sige, at Skriftprincippet og Princippet om Retfærdiggørelse af Troen føjer sig saadan sammen, at de dybest set er en Enhed. Det Spørgsmaal, som jeg her skulde undersøge, er nu, om det samme kan siges om disse sidste to Principper, eller hvad man nu vil kalde dem. Og synspunktet for Undersøgelsen vil da blive, ikke om Læren om Retfærdiggørelse stemmer med den

1) S. 33.

lutherske Kaldsetik, men omvendt om Kaldsetikken lader sig forene med Retfærdiggørelseslæren. Denne sidste er altsaa det faste Udgangspunkt. Og jeg maa nøjes med ganske kort at sige, at baade historisk og sagligt synes det mig uomtvisteligt, at Fremgangsmaaden maa være denne. Det store Ord i den lutherske Reformation var trods alt ikke Ordet Kald, men Ordet: Den retfærdige af Troen skal leve, eller retfærdiggjort ved Troen har vi Fred med Gud. Eller sagt moderne: Etikken er en Del af Dogmatikken, ikke omvendt.

Hvordan forholder da Retfærdiggørelseslæren og Kaldstanken sig til hinanden? Kan de gaa sammen til en Enhed, eller rummer de en uforligelig Modsætning? Eller maa det snarest siges, at der er en vis Spænding imellem dem?

Det er almindeligt i moderne Tid at besvare dette Spørgsmaal med en stærk Fremhævelse af Sammenhængen mellem, den nødvendige Samhørighed af disse to Principper. Og netop de Teologer, der klarest har forstaaet, hvad Retfærdiggørelsen af Tro alene rummer, har ofte været de mest energiske til at indtage dette Standpunkt. E. Brunner f. Eks. vilde sikkert være villig til at sige, at Enheden mellem Retfærdiggørelsen af Tro og Tjenesten i Kaldet er *den* bærende Grundtanke i hans store Etik: Das Gebot und die Ordnungen. Han siger om det, han kalder den paulinsk-lutherske Kaldstanke, saaledes: «Det var en Daad af verdenshistorisk Rækkevidde og verdensrystende Kraft, da Luther drog denne Tanke frem af Glemselen under det Lag af aristotelisk og asketisk fordærvet kristelig Moral, som havde lagt sig over den. Det var den umiddelbare Konsekvens af den genopdagede Retfærdiggørelse alene af Troen.»[2]) Noget ganske tilsvarende er en Grundtanke i P. Althaus' lille «Theologie der Ordnungen». En betydeligt mindre kendt dansk Lutherforsker, Dr. N. Nøjgaard, har i sin Bog «Luthersk Kirkelighed» skrevet en lille Afhandling om den lutherske Kaldstanke, hvori ligeledes Enheden mellem Troen paa Guds Naade og Trygheden i Kaldsgerningen stærkt fremhæves. «Tag Troen bort, sækulariser den lutherske Kaldstanke — og den er ophørt med at eksistere,» sier han.[3]) Og saaledes kunde der let fortsættes med Eksempler. Ogsaa f. Eks. Fr. Gogartens etiske Produktion er jo

2) S. 183. 3) S. 77.

uforstaaelig, om man ikke har Troen på Enheden mellem de to her omtalte Principper som den altbærende Forudsætning.

Det er da ogsaa det første og saa langt det vigtigste, der er at sige om den lutherske Kaldsetik, at den efter sit principielle Indhold er en legitim Udfoldelse af den paulinsk-lutherske Retfærdiggørelseslære. Og hvis man da mener, at denne Retfærdiggørelseslære er *det* ægte Udtryk for Evangeliet, kan der selvfølgelig overfor Kaldstanken, for *saa vidt* den er en legitim Udfoldelse heraf, ikke være Tale om Kritik, men om glad Tilslutning.

Naar det derfor af det følgende vil fremgaa, at jeg ikke i enhver Henseende kan følge Luther og luthersk Teologi paa dette Punkt, er det mig magtpaaliggende allerede nu at slaa fast, at jeg er overbevist om, at jeg med de kritiske Bemærkninger, jeg mener at maatte fremføre, ikke rammer det væsentligste i den lutherske Intention. Det dybeste i den lutherske Kaldsetik staar fast som et direkte og umisteligt Udtryk for Evangeliet og dets Betydning for vort timelige Liv. Og dog mener jeg, at Kaldstanken allerede fra første Færd er belastet med noget uevangelisk, at den straks fra Begyndelsen er tegnet skævt. Og saa vidt jeg ser, har denne Skævhed indtil Dato faaet undertiden endda meget skæbnesvangre Konsekvenser. Ja, det synes mig indlysende, at *den* centrale kristelig-etiske Opgave i Øjeblikket er, om det kunde lykkes at faa den lutherske Kaldstanke renset for de urene Bestanddele, som fra Luthers egen Teologi og lige indtil nu har klæbet ved den; altsaa m. a. o. om det kunde lykkes at fremstille Kaldstanken, saa den bliver en legitim Udfoldelse af Evangeliet om Guds Naade i Kristus og *kun* en saadan Udfoldelse, en direkte Konsekvens af Retfærdiggørelsen og kun dette. Jeg er altsaa ubeskeden nok til at mene, at det Problem, som nu et Øjeblik skal beskæftige os, ikke er et tilfældigt, mere eller mindre ligegyldigt akademisk Problem, men *det* egentlige etiske Spørgsmaal for dem, der er enige om, at vi retfærdiggøres uforskyldt ved Guds Naade ved den Forløsning, som er i Kristus Jesus. Om jeg naar, hvad jeg tilsigter, faar andre dømme om. Men om jeg end umiddelbart paa et bestemt Punkt maa sige Nej til Luthers Opfattelse, er det visselig ikke min Mening med det, jeg har paa Hjerte, at prøve at føre bort fra det reformatoriske; mit Haab er, at jeg tværtimod i nogen Maade

skulde formaa at føre dybere ind i Centrum af det store, der blev givet ogsaa den norske Kirke for 400 Aar siden.

Ser vi da nærmere paa, hvad den lutherske Kaldsetik vil, kan det vel siges saadan, at den vil svare paa fire Spørgsmaal: 1) Hvor skal jeg øve det gode, 2) hvorfor skal jeg øve det gode, 3) hvordan skal jeg gøre det, og 4) hvad er det gode, jeg skal øve? Og den Opfattelse, jeg i det følgende vil forsøge at klarlægge, er, at paa de tre første af disse Spørgsmaal giver den lutherske Kaldstanke et Svar, der er en direkte Udformning af det, der er givet i Syndsforladelsens Evangelium, mens derimod det fjerde Spørgsmaal (hvad er det gode, jeg skal øve?) besvares saaledes, at det allerede hos Luther selv og endnu mere senere i nogen Maade fører bort fra Evangeliet.

1) Hvor skal jeg øve det gode? — Naar vort Liv og vore Livsforhold ses i Lyset af Evangeliet om Kristus, afsløres det altsammen som helt og holdent syndigt. Vi er dem, vi er, og vi er der, hvor vi er, i Kraft af en Række Forhold, som har filtret sig ind i hinanden til uudredelig Forvirring. Forhold, der er givne med al den menneskelige Eksistens, vi kender eller kan forestille os, er vævet sammen med noget, der er vor individuelle Slægtsarv; Indflydelse fra Omgivelserne, andre Menneskers gode eller mindre gode Handlinger imod os, vore egne mere eller mindre heldige Afgørelser, Fejlgreb og Synder o. s. v. har været med til at forme vort Liv og de Kaar, der blev vore. Men for saavidt det er blevet *vort* Liv, *vore* Kaar, har vi tilegnet os det, sat vort Mærke paa det. Og det vil sige, at hvor det saa end rent kausalt stammer fra, om det stammer fra Guds Skaberakt eller fra Menneskeslægtens første Syndefald eller fra vor egen eller andre Menneskers Synd eller redelige og dog syndige Stræben, er det altsammen plettet af vore Fingre, mærkede af vor Synd. Skyld og Skæbne synes det maaske at være i uudredeligt Virvar. Men vi har rørt ved det, det blev vort, og derfor fik det altsammen det eneste Fortegn, vi kan sætte, Fortegnet Minus. Men naar et Menneske i Tro modtager Evangeliet, rører Gud ved alt dette. Hans tilgivende Naade borttager ikke blot Syndens Skyld. Det er det egentlige, det centrale. Enhver, der ved, hvad Skyld er, ved, at dette er det væsentligste. Men idet Skylden borttages, slettes vort Mærke ud, og i Stedet sættes Guds

Mærke, Tilgivelsens, Naadens, Velsignelsens Mærke. Livet bliver derved nyt. Ja, det betyder bogstaveligt, at Gud skaber mig paa ny, skænker mig mit Liv paa ny. Han greb ind i selve Mørkets Fæstning, Centret af min Forbandelse, og nu er jeg hans, ikke mere min egen, ikke mere Fange af min egen Skæbne, min egen Fortid, min egen og andres Synd og gode og misforstaaede Vilje o. s. v. Jeg er hans Fange, og det vil sige: Jesu Kristi frigivne. Thi hvis nogen er i Kristus, da er han en ny Skabning; det gamle er forbi, det er blevet nyt. Nyt, ikke i den Betydning, at det for en analyserende Undersøgelse synes anderledes. Jeg bliver trods Tilgivelsen ved at være i de mere eller mindre svære eller lette Kaar, hvor jeg er; jeg synes stadig at være afhængig af de Afgørelser, andre traf for mig, eller jeg selv traf, eller Skæbnen, som det hedder, traf for mig. Jeg flytter ikke over i et Paradis, hvor hvert Baand, der synes at snære, er bristet. Alt kan udvortes set synes uforandret. Men det er kun tilsyneladende rigtigt: dybest set er det hele anderledes; thi Gud gav mig Livet i Midleren. Og nu har jeg Lov og Pligt, Pligt og Tilladelse til at tage det altsammen af ham. Mine Kaar, de Kaar, jeg har fælles med alt menneskeligt her i Verden, *mine* særlige Livsvilkaar, alt det, der er den uafvendelige Baggrund for min Virken, for den Tjeneste, hvortil han kalder mig, maa jeg tage af hans Naade. Thi han tilgav mig min Synd; han slettede det Mærke, jeg selv havde sat paa det altsammen. Og nu er det hans Mærke, der staar paa det. *Nu* kan jeg synge Gud en Sang for den lyse Dag og skal synge ham en Sang ogsaa for den mørke. Thi Dagen er fra ham, Forholdene, som ligger bag mit Liv i Dag, ja var det end Forhold, der saa oplagt som overhovedet tænkeligt var mærket af min Synd, har jeg Lov at tage af hans Haand, om jeg faar Lov at tage imod Evangeliet i Tro. Han har i Kristus talt sit Ja. Og hans Ja er stærkere end *alt* andet. Det har nemlig sejret over det allerværste: Syndens Skyld og Djævelens Anklage. Alt, hvad jeg ved min Handlen ikke kan ændre, alt det, der er den uafvendelige Baggrund for min Virken, er under hans Tilgivelse, hans Ja, hans Naade. I Stedet for mit Minus staar hans Plus. Hvor det altsammen kommer fra, kommer ikke mig ved. Jeg tager det af hans Haand. Og hvo vover at forbande, naar Gud velsigne vil? Ja, der er maaske dem, der vover

det. Men hvo eller hvad mægter at forbande, naar han vil velsigne, naar han har velsignet? Her vil han mig. Her maa jeg faa Lov at høre hans tilgivende Ord og dermed hans Kald til Tjeneste.

Dette betyder da, at vi ikke skal prøve at flygte bort fra dette forrodede og forvirrede, af Synd gennemvævede Liv, hvor Guds Ord greb os, om vi maaske ved en saadan Flugt kunde finde et Omraade, en Livssfære, der var hellig nok til at danne Baggrund for den Lydighed mod Guds Vilje, hvortil vi ved Evangeliet kaldes. Noget saadant er afsløret som illusorisk, da alt jordisk, enhver, selv den tilsyneladende frommeste Livssfære, i sig selv er syndig. Og det er afsløret som overflødigt; thi i Syndstilgivelsens Naade gav Gud mig jo mine Kaar paa ny. Gud rørte jo ved det altsammen; det hele er helliget ved hans Tilgivelse. Og anden Hellighed gives ikke, før denne Verdens Skikkelse forgaar.

2) Men uløseligt samhørende hermed er nu det andet, det reformatoriske Svar paa Spørgsmaalet, hvorfor jeg skal tjene Kristus: Gud giver mig mit Liv i Tilgivelsens Ord, skænker mig mine Livsvilkaar paa ny, for at jeg der, hvor han i sin Naade i *Kristus* har kaldet mig, skal faa Lov at tjene ham. Men vel at mærke tjene ham, ikke for derved at vinde hans Velbehag. Thi i Kristus er Guds Velbehag traadt ind i mit Liv. Men tjene ham, fordi jeg *har* Guds Velbehag, fordi jeg *er* løskøbt fra alle Trælleforhold, fra enhver Stræben ud af egen Kraft hen mod Gud og indsat i Guds elskede Søns Rige, hvor jeg *faar Lov* at være i hans Tjeneste.

Det er velkendt, hvorledes Luther ofte dvæler ved dette; hvor vigtigt det er for ham baade at slaa fast, at gode Gerninger ikke kan gøre en Mand god, men at gode, gudvelbehagelige Gerninger kun er mulige som Troens Frugter, og tillige at indskærpe, at Troen ikke kan være ret, uden at den virker gode Gerninger. Og den gør det villigt og uden Tvang. Thi, som et berømt Udsagn fra Fortalen til Romerbrevet lyder: «Troen er en levende, rørig, virksom, kraftig Ting, saa at det er umuligt, at den ikke uden Ophold skulde virke godt. Den spørger heller ikke, om gode Gerninger skal øves; men før man spørger, har den øvet dem og er stadig i Aktivitet . . . Tro er en levende, dristig Tillid til Guds Naade, saa sikker, at den tusinde Gange kunde dø derfor. Saadan Tillid og Erkendelse af guddommelig Naade gør glad, frejdig og

ivrig mod Gud og alle Skabninger. Derfor bliver Mennesket uden Tvang villigt og ivrigt efter at gøre enhver godt, at tjene enhver, at taale alt, Gud til Ære og til Pris, der har vist ham saadan Naade. Saa er det da altsaa umuligt at skille Gerninger fra Troen, ja saa umuligt som at det at brænde og lyse skulde kunne skilles fra Ilden.» Eller jeg kan minde om, hvorledes Luther oftere taler om, at det ikke er nødvendigt at befale et godt Træ at bære gode Frugter; og saaledes er det heller ikke nødvendigt at byde den, der er retfærdiggjort, at øve det gode, thi han gør det af sig selv, frit og utvungent. Atter og atter varierer Luther Paulus' Tale om, at Kristi Kærlighed tvinger det Menneske, der fik Guds Naade. Ja, det er egentlig den Kærlighed, hvormed han selv er blevet elsket af Gud, som han giver videre til sin Næste. Kærligheden er Guds eget Værk ved hans Ord og hans Aand. Væsentlig set er jeg vis paa, at den Fremstilling, som Prof. A. Nygren i sin Agapeteologi (jeg tænker her særlig på II. Del af Eros och Agape) giver af Luthers herhenhørende Punkter, er riktig. Jeg skal i det følgende kort berøre, hvorfor jeg mener, at Nygren ikke helt har Ret.[4]) Hvad det her omhandlede Punkt angaar, rammer han utvivlsomt væsentligt rigtigt: Frigjort fra alle egocentriske Interesser, hvert selvsøgende Formaal, faar den retfærdiggjorte Lov at være den, der meddeler videre af Guds Kærlighed til andre.

3) Og dermed er vi saa ved det reformatoriske Svar paa det tredje Spørgsmaal: Hvordan eller overfor hvem skal jeg øve det gode? Svaret bliver, som det ogsaa atter og atter gives af Luther selv: Over for Næsten. Min Tjeneste skal ikke rette sig mod Gud. Han har tjent mig med Evangeliet. Jeg kan og skal intet yde ham til Gengæld. Jeg skal heller ikke selv fuldkommengøre mig i det gode. Al min Hellighed er fra Gud. Men min Næste har Gud stillet mig overfor. Der vil han min Tjeneste. «At elske Gud er at elske sin Næste,» kan Luther ligefrem sige. Eller, som det hedder et andet Sted: «Der skal man finde og elske Gud, der skal man tjene ham og øve godt, om man vil øve godt mod Gud og tjene ham; at altså Budet om Kærlighed til Gud helt og holdent er draget med i Kærligheden til Næsten. Dermed er nu en Hindring rejst for de

4) Se herom desuden min Bog «Erkendelsen og Virkeliggørelsen av det gode», S. 138 ff.

højtflyvende Aander og Maalet fastsat . . . Thi derfor har han udtømt sig for guddommelig Skikkelse og taget en Træls Skikkelse paa sig, for at han kunde drage vor Kærlighed til ham ned paa Jorden og vende den mod vor Næste.»[5]) Ja, Luther drister sig som bekendt til at sige, at den Kristne skal være en Kristus mod den anden, idet han handler mod sin nærmeste, som Kristus handler mod os.[6])

Altsaa de tre Punkter sammenknyttede: her, hvor jeg er, i de Livsomraader, som i sig selv er urene, men som for mig er helligede ved Guds Syndstilgivelse, skal jeg faa Lov at tjene min Næste i Kærlighed efter Guds Vilje og Anordning, fordi Gud i Kristus har elsket mig, ja med noget af den Kærlighed, hvormed jeg selv blev elsket, altsaa ikke for at vinde Guds Velbehag, men fordi jeg har Guds Velbehag.

Man kan, hvad jeg lige i en Slags Parentes vil bemærke, have sine Betænkeligheder ved et og andet i den Maade, hvorpaa de to sidste af de her nævnte Punkter ofte i moderne reformatorisk Etik udformes. For Punkt To's Vedkommende (altsaa Spørgsmaalet: «Hvorfor skal jeg tjene Gud») har jeg antydet, at jeg ikke er helt tilfreds med Udviklingen hos Nygren. Jeg tror, at Realiteten af Helliggjørelsens Kamp i det kristne Liv under Angst og Bæven for Fortabelsens Mulighed derved kommer noget tilkort. Og hvad det sidstnævnte Punkt angaar (at Tjenesten skal være over for Næsten), kan man nok spørge, om ikke den skarpt ensidige Udformning, disse Tanker har faaet hos visse moderne Etikere, er en Fortegning af det ægte lutherske. Jeg tænker her især paa dem, der under Indflydelse af visse Filosoffer som Heidegger og Grisebach eller Buber og Ebner overhovedet ikke vil anerkende, at et Menneske har etiske Opgaver rettet indad mod sit eget Sjælelivs Underlæggelse under Kristi Kongeherredømme, altsaa Tanketugt eller lignende. Al menneskelig Væren og derfor ogsaa al Etik, fremhæves det stærkt fra den Side, er en Væren i Forhold til Næsten, i Ansvarlighed mod det jegfremmede Du. Og selv E. Brunner vil absolut ikke anerkende personlig Helliggørelsesarbejde uden som Grænsetilfælde af det etiske. Jeg tror, at man dèr har sagt det rigtige, udformet de ægte lutherske Tanker saa ensidigt, at det

5) W. A. 17, 2, 99. 6) W. A. 7, 66.

bliver misvisende. Men det spiller her i denne Sammenhæng en ganske underordnet Rolle.[7])

Der synes mig nemlig ikke at være Tvivl om, at m. H. t. alle de tre hidtil nævnte Spørgsmaal peger det lutherske Svar afgjort i rigtig Retning. Ja Svarene er givet med en ret Forstaaelse af Retfærdiggørelsens Evangelium. Og den rige Velsignelse, som trods al menneskelig Synd er fulgt i den lutherske Kaldstankes Spor, der, hvor Lutherdommen virkelig i nogen Maade er bevaret ren, hænger sammen med dette tredobbelte evangeliske Svar.

4) Men — og nu kommer det skæbnesvangre Men — saa snart da Spørgsmaalet bliver, hvad det vil sige efter Guds Vilje og Anordning at tjene Næsten, sniger der sig hos Luther en Forurening af Evangeliet ind. Og i denne Forurening har vi Roden til en væsentlig Del af den Verdsliggørelse af den lutherske Kaldstanke, som vi ikke mindst i vore Dage med Rette ofte hører Klager over.

Lad mig straks kort sige, hvori, saa vidt jeg ser, det skæbnesvangre ligger. Luther naaede aldrig m. H. t. Spørgsmaalet om det godes Erkendelse frem til at være ren Aabenbaringsteolog. Han blev paa dette Punkt stikkende i en højst uklar Sammenfiltring af naturlig Teologi og Aabenbaringsteologi. Vil man af Pietet mod Luther ikke erkende dette, hindrer man sig selv i klar Forstaaelse af hele dette vigtige Spørgsmaal. Og mener man ogsaa her at maatte følge Luther, fordi Luthers Indstilling er afgørende for en, gør man sig skyldig i en Dyrkelse af Luther, som denne i hvert Fald selv aldrig har ønsket. Han har jo aldrig villet være andet end en Vejleder til Evangeliet. Lad mig blot minde om, hvordan han engang siger: «Jeg havde haabet, man for Fremtiden vilde holde sig til den hellige Skrift selv og lade mine Skrifter fare, efter at de har gjort deres Nytte og har ført Hjerterne ind i og hen til Skriften.»[8]) Over Luthers Syn paa hans eget Forfatterskab kunde man godt sætte som Motto Døberens Ord: Han bør vokse, jeg forringes.

Nu skal jeg ganske vist være den første til at understrege, at det er godt, at Luthers Skrifter ikke fik den Skæbne, han selv undertiden var ved at ønske dem. Vi trænger endnu i højeste Grad

7) Se nærmere herom min førstnævnte Bog, især S. 33 ff. og 175 ff. 8) W. A. 10, 3, S. 176.

til Luther som Vejviser hen til Bibelens rette Forstaaelse. Men vi skal ikke sværge til Luthers Ord. K. Barth har engang talt om Fremskridt i dogmatisk Erkendelse. Og jeg mener, han har Ret. Saa vidt jeg ser, er det blevet vor Tid givet, især gennem det uhyre fortjenstfulde dogmatiske Arbejde, som K. Barth selv har ydet gennem de senere Aar, at se klarere end tidligere Slægtled m. H. t. Spørgsmaalet om naturlig Teologi eller Aabenbaringsteologi. Og vi maa ikke, fordi Luther paa dette ene Punkt ikke fik brudt radikalt med den middelalderlige Arv, lade os hindre i at følge ret evangelisk Erkendelse.

Situationen er, saa vidt jeg skønner, klar. Luther kæmpede sin store Kamp mod den Opfattelse, hvorefter et Menneskene skulde kunne øve noget, i Kraft af hvilket det kunde nærme sig til Gud eller maaske endda bestaa for Gud. Hans Kamp gjaldt Spørgsmaalet om det godes Virkeliggørelse, ikke om dets Erkendelse. Naar han radikalt havde overvundet den Aristoteles, der hævder, at man bliver en god Mand ved at øve sig i det gode, maatte han mene, at Sejren var vundet. Han lærte Mennesker at synge, at ren og hellig i sin Grund vor Gerning aldrig bliver, og at enhver for Dommen skælve maa og ty hen under Naaden. M. H. t. det godes Virkeliggørelse er der intet Afslag i den Energi, hvormed det forkyndes: Derfor paa Gud og ej paa mig jeg *alt* mit Haab vil bygge. Og saa mente han, at Evangeliet var hævdet rent og ret.

Og væsentlig set var det jo saaledes. Det vigtigste Spørgsmaal er Spørgsmaalet om det godes Virkeliggørelse. Men de mindre vigtige Spørgsmaal er ofte absolut ikke *u*vigtige. Og Spørgsmaalet om det godes Erkendelse er afgjort af kristeligt betydningsfuld Rækkevidde.

Men ikke bare er det forstaaeligt, om Luther over det væsentligste Problem kunde forsømme det mindre væsentlige. Naar man ser på Samtidens aandelige Situation, er det indlysende, at det i hvert Fald maatte være særdeles mærkeligt, om nogen Teolog naaede til klar Aabenbaringsteologi m. H. t. Spørgsmaalet om det godes Erkendelse. Hvor skulde han næsten kunne det, naar de gamle Gudsbeviser endnu syntes at staa ved Magt, og naar det, hvad det moralske angaar, betragtedes som selvfølgeligt, at der i alle normale Mennesker boede en naturlig Erkendelse af det

gode, en lex naturalis? Det forbavsende er ikke, at der hos Luther m. M. t. disse Spørgsmaal er saa store Rester af naturlig Teologi, det forbavsende er de klare Udtalelser, der peger bort fra alt saadant og hen mod Aabenbaringen og den alene.

Vi maa huske paa, at Luther næsten selvfølgeligt betragtede det som en Kendsgerning, at alle Mennesker ved, at der er en Gud til, og erkender visse guddommelige Egenskaber og Virksomheder, saaledes at han er Verdens Skaber og dens retfærdige Dommer. Vel vidste han, at der var nogle som Epikuræerne og Plinius og deslige, der havde nægtet Guds Tilværelse; men det har de ifølge Luther kun gjort med Munden, og de har med Vilje og Magt tilstoppet deres Øren; «men det hjælper ikke», siger Luther, «deres Samvittighed siger dem noget andet».[9])

Vel kan Luther undertiden tale sterkt om, hvor lidt den naturlige Gudserkendelse er værd. Hvad Gud *egentlig* er, ved vi selvfølgelig ifølge Luther først ved den hellige Aand. Kun saaledes kender vi hans «eget hemmelige Væsen». Ja af og til kan Aabenbaringsteologien slaa sejrende igennem, og han kan hævde: «Alle de, der ikke borttager Synden, er Afguder.» Eller: «det er navnlig nødvendigt, at alle de, der ikke lærer Kristus, lærer imod Kristus.» Men det viser blot, hvorledes Filosofi og Teologi paa dette Punkt brydes hos Luther.[10])

Og regner Luther trods alt med en naturlig Gudserkendelse, regner han endnu dristigere med en Evne til uafhængigt af Aabenbaringen at erkende det gode, Guds Vilje. Og ikke bare er Luthers Udsagn her dristigere. Men saa vidt jeg ser, ligger det saadan, at mens Luthers Udtalelser om naturlig Gudserkendelse ikke har gjort Fortræd, har Luthers Stilling over for Spørgsmaalet om naturlig etisk Erkendelse været skæbnesvanger. Som jeg allerede har sagt, er vi her ved Roden til den Forurening af Luthers Kaldsetik, som vi her skulde drøfte.

Luthers Udtalelser om det godes Erkendelse er ganske vist ret forskelligartede. Men der kan dog ikke være Tvivl om, at hans egentlige Tesis er, at Mennesket *har* en naturlig etisk Erkendelse, i ret høj Grad kender Guds Vilje med Menneskelivet. Vel er denne

9) Se hertil H. Vossberg: Luthers Kritik aller Relgion, S. 30. 10) Jfr. f. Eks. H. Vossberg op. cit. S. 31 ff.

Erkendelse blevet ret stærkt forurenet gennem Faldet, men nu er den ved Moses restitueret. Vel forstaar det naturlige Menneske slet ikke, hvad Loven *betyder*, aner intet om Loven som forberedende for Evangeliet; det kender jo nemlig slet ikke Evangeliet. Men selve Lovens Indhold kender hvert Menneske af Naturen med nogen Tydelighed.

Saaledes siger Luther i en Prædiken fra 1537—38: «Men at vi Hedninger har en Lov, det lærer os vor egen Samvittighed, som ogsaa Paulus siger i Rom 1, 19 ff. Derfor om ogsaa Moses aldrig havde skrevet Loven, saa har dog alle Mennesker af Naturen Loven i deres Hjerter,» og han fortsætter med at tale om, at den ved Moses aabenbarede Lov «heller ikke er andet end Naturens Lov, som naturligt er skrevet os i Hjertet. Hvad nu Moses har skrevet i de ti Bud, det føler vi naturligt i vor Samvittighed».[11]) Som bekendt har Luther da ogsaa hævdet, at Moseloven, for saa vidt den er Morallov og har stadig Gyldighed, ikke burde hedde Moselov, da den som Naturlov er forud for Moses. Og skønt han kan sige, at Mennesket ved Djævelen er blevet saa formørket, at det hverken kan se eller erkende Guds Bud, hævder han dog samtidig en saa klar naturlig etisk Erkendelse, at denne kan blive Kriteriet for, hvad der i Moselov har Gyldighed for os, og hvad der kun angik Jøderne. Det afgørende er, at Buddene «af Naturen er mig indplantede, og at Moses her stemmer overens med Naturen».[12]) «Hvor nu Moses Lov og Naturloven er enige, der forbliver Loven og bliver ikke ophævet udvortes, men kun aandeligt ved Troen. Derfor er Billedforbuddet og Sabbaten og alt, hvad Moses har fastsat ud over den naturlige Lov, frit, ligegyldigt og ophævet, fordi Naturloven ikke har det.»[13]) «Moses Lov er ikke evig, men ophører i Messias, og alene de ti Buds Lov forbliver, hvilke før Moses eksisterede fra Verdens Begyndelse og har været blandt alle Hedninger.»[14]) På dette Punkt reproducerer Luther iøvrigt, ifølge en saa grundig Kender af middelalderlig Skolastik som R. Seeberg, kun Skolastikerne.[15])

Og denne hvert Menneske i Hjertet indskrevne Sædelov er ifølge Luther «Guds evige, uforrykkelige, uforanderlige Vilje»; den er

11) W. A. 16, 431. 12) W. A. 16, 380. 13) W. A. 18, 81. 14) W. A. 50, 334. 15) R. Seeberg: Dogmengeschichte IV, 1, S. 203.

«saa almægtig som Gud selv, der har givet den» og med Skabelsen indplantet den i alle Menneskers Hjerte. Og derfor er denne Lov da heller ikke ophævet med Kristus. Det er ikke saadan, at vi nu i Stedet for Moselov eller den ved Moses restituerede Naturlov har Kærlighedsbuddet eller Mt 7, 12. Nej, ogsaa Kærlighedsbuddet er et Udtryk for den fra Skabelsen givne og i hvert Fald delvist bevarede Naturlov.[16]) Det er et Udtryk for, hvordan Gud vil, at hans Skabning skal leve, og paa en Maade har dette altid og alle Vegne været erkjendt. Kærligheden hører, siger Luther ligefrem, til «naturlich recht». «Naturen lærer, som Kærligheden gør det, at jeg skal øve, hvad jeg ønsker øvet mod mig.»[17])

Evangeliets Betydning bliver saa dels at lære mig, hvad Lovens dybeste Hensigt er: nemlig at overbevise om Synd og drive til Kristus, at jeg maa retfærdiggøres ved Tro. Og dels sker der ved Evangeliets Modtagelse dette, at en ny Kraft kommer til Mennesket, saa det ved Troen bliver i Stand til at virke efter Guds Vilje, og at Mennesket lærer, at det ikke skal øve det gode for at vinde Guds Velbehag, men ud fra Guds Naade. «Es bleibt der Glaube der Täter, und die Liebe bleibt die Tat.» «dilectio est plenitudo legis formaliter, fides autem est plenitudo legis effective.»[18]) Men det er da klart, at vil man spørge, hvad det er for Gerninger, Troen sætter et Menneske i Gang med at øve, bliver hos Luther Svaret, at det er de Gerninger, som Gud nu engang som Skaberen har forordnet for dette Menneskeliv, og som i hvert Fald delvis er hvert Menneske bekendt i Kraft af Samvittigheden, selvom altsaa Erkendelsen er blevet renere ved Moses Værk. Omraadet er anvist af den naturlige Sædelov; Maaden hvorpaa man skal virke der (uden superbia) og Kraften til at virke gives ved Evangeliet.

Saa synes vi altsaa at være kaldet til, nu ganske vist med et nyt Sind, nemlig et ved Guds Naade taknemligt Sind, at virke efter den naturlige Sædelovs Krav inden for de naturlige menneskelige Ordninger i Tjeneste for Næsten. Forbindelsen mellem lex naturae og Kaldsetikken er aabenbar. Ja, man forstaar, at en moderne tysk Teolog G. Wünsch kan sige: «Luther har overtaget Naturrettens Begreb fra den lærde Tradition, og den ved ham fuldbyr-

16) Se f. Eks. W. A. 18, 80. 17) W. A. 11, 279, jfr. 297. 18) T. R. V, 5822.

dede Forvandling bestaar deri, at han har erstattet det med «Kaldet» og selv forstaaet det saaledes.»[19])

I hvert Fald synes Opgaven ogsaa for den Kristne herefter at være at erkende Guds Grundordninger for Menneskelivet. Og da disse jo er et Udtryk for Naturloven og Naturloven principielt er tilgængelig for Fornuften, synes altsaa Fornuften her at maatte hjælpe os til Rette. Vel maa man selvfølgelig ikke identificere Naturloven med de faktiske forhaandenværende Ordninger af Menneskelivet; Mennesket fordrejer altid i Synd Guds Vilje og Anordninger. Man bør maaske heller ikke identificere Naturloven med «Skabelsesordningen» (saaledes W. Elert); men endnu mindre betegner Naturloven et Slags metafysisk Menneskelivets Ideal; men det er, som en moderne Lutherforsker (F. Lau) siger: «ein Soll innerhalb einer seienden Ordnung», et Bud om at leve ret i Guds Skaberorden. Bag ved de faktiske Ordninger staar Guds i Samvittigheden klare Krav. Der er Tale om «Dei ordinatio in creatione».[20]) Og Luther kan tale om, at der fra Tid til annen er «Wundermänner», homines heroici, som i Kraft af særlig guddommelig Udrustning kan hjælpe til at erkende Guds ordinatio in creatione, altsaa se det guddommelige debet i Livets faktiske Forhold. Og i hvert Fald: alt dette sorterer under den naturlige Fornuft; thi, som E. Wolf siger, jus naturale er altid ogsaa jus rationale.[21])

Nu er hermed ganske visst ikke alt fremført, hvad Luther har at sige om de troendes Erkendelse af Guds Viljes Krav. En bestemt Tradition i Lutherforskningen, saa vidt jeg er orienteret, især repræsenteret af Navne som K. Holl, A. Nygren og R. Bring, fremhæver stærkt, hvorledes Luther, naar han taler om disse Spørgsmaal, i Virkeligheden bevæger sig i en Sfære, der helt er præget af den nytestamentlige Aabenbaring. Han trykker ikke ved at fastholde og fremhæve Begrebet Naturlov det nytestamentlige Kærlighedsbud ned til en bedsteborgerlig Naturlovopfattelses Niveau; men han løfter Naturlovens Begreb op, fortolker det altsammen op i det, N. T. forstaar ved Agape. Man behøver da heller ikke at kende meget til Luther for at vide, hvorledes han atter og atter skildrer den kristne Kærlighed, saaledes at alt, hvad der hedder lex natu-

19) Evangelische Ethik des Politischen, S. 137. 20) W. A. 44, 218. 21) Se til dette sidste E. Wolfs Artikel i Evangelische Theologie, 1935, S. 305 ff.

ralis eller Grundordningernes Bud skubbes langt til Side, ja saa der slet ikke mere er nogen Lov, men kun et Menneske, der er formet efter Guds Vilje, «durch den heiligen Geist genaturt»,[22]) som han kan sige, kun er et Hjerte, der er overvældet af Guds Kærlighed i Kristus og som derfor frit og utvungent, længe før Loven melder sig, øver Guds Vilje, handler mod Næsten efter den Kærlighed, hvormed Gud har handlet mod dette Menneske selv. Luther kan bruge saa stærke Udtryk, at han siger, at den, der saaledes er og forbliver i Guds Kærlighed, er «et guddommeligt, himmelsk Menneske». Han er ikke længere «et blot Menneske, men en Gud . . . Thi Gud selv er i ham og gør saadanne Ting, som intet Menneske eller nogen Skabning kan gøre». Eksempler af denne Art kunde mangfoldiggøres. En Del gode er samlet i II. Del af Nygrens Eros och Agape i Afsnittet om Luther.

Men det er netop det facinerende, eller om De vil, det irriterende hos Luther, at han spænder saa vidt. Hans Udtalelser om disse Spørgsmaal har kunnet tages til Indtægt baade af en Nygrens Agapeteologi med den energiske Understregning af den kristne Kærligheds Egenart, og af en Fr. Gogarten, der erklærer, at materielt set gives der ingen kristen Sædelighed. Luther kan snart bevæge sig paa Højder, hvor den naturlige Sædelighed slet ikke hører hjemme, ja hvor al Lov er forsvundet, snart kan han nagle ogsaa den Kristnes etiske Vandel til den i hvert Fald principielt set rationelt tilgængelige Naturlovs Krav eller nøjagtigere: til Dei ordinatio in creatione.[23])

---

22) W. A. 11, 252.

23) Angaaende Forsøg paa at paavise, at Luthers Teologi ogsaa m. H. t. dette Spørgsmaal er en organisk Enhed, se især R. Bring: «Förhållandet mellan tro och gärninger inom luthersk teologi», S. 186 ff. Det hævdes her, at idet Guds Kærlighed i Kristus frigør et menneske fra at stræbe efter at vinde Guds Velbehag, frigør den ham til «udadrettet» Handlen ɔ: Kærlighedsgerninger mod Næsten. Saaledes gør Guds Kærlighed den kristnes Kærlighedshandlinger «saglige», lærer ham (uden Kærligheden uvedkommende, selvcentrede «religiøse» Hensigter) at stræbe mod det, som «behøves under forhaandenværende Omstændigheder», anviser ham at øve det, som Kærligheden skønner som nyttigt og nødvendigt, og fører ham altsaa netop ind i «den naturlige Sædeligheds» Virkefelt. — Det synes mig imidlertid, at Bring hermed faktisk tilslører Problemet. Dette sker ved Hjælp af Ordet «saglig». Hvad er nemlig «saglig» Opfyldelse af Kærlighedens Krav f. Eks. m. H. t. det seksuelle Liv? Det er ganske aabenbart, at Luther (tidshistorisk betragtet egentlig ret selvfølgeligt) mente, at «naturlige», «fornuftige» Overvejelser kunde sige os meget om dette Spørgsmaal. Og det er et Faktum, at han ud fra saadanne Overvejelser mente at naa til Erkendelse af Guds konkrete Kræven ud fra det skabte, det værende, altsaa til det lex-naturæ-Begreb, der vel ikke

I hvert Fald kan det ikke nægtes, at der i Luthers egen Teologi er klare og stærke Ansatser til den Verdsliggørelse af Kaldstanken, som den lutherske Etiks Historie har været saa rig paa lige ned til de moderneste Fremstillinger af Theologie der Ordnungen og Evangelische Ethik des Politischen. Luther har selv paa en skæbnesvanger Maade henvist dem, der spurgte om, hvad Guds Vilje kræver, til de naturlige Ordninger og Guds Krav ud fra dem, til den naturlige Sædelighed og den deri givne Erkendelse af det gode.

Og saa vender jeg tilbage til det Skema, jeg opstillede i Begyndelsen: Den lutherske Kaldsetik skal svare paa fire Spørgsmaal. Hvor skal jeg øve det gode, hvorfor skal jeg gøre det, over for hvem skal jeg gøre det, og hvad er det gode, som jeg skal øve? Paa de tre første af disse Spørgsmaal giver Luther et klart kristocentrisk Svar. Paa det sidste Spørgsmaal giver han et Svar, der — trods alt — er ret udpræget ikke-kristocentrisk, men i ret høj Grad orienteret ud fra en naturlig Aabenbaring i Menneskers Samvittighed og ved Guds Skaberordninger. Eller jeg kan ogsaa sige det saadan: Svaret paa de tre første Spørgsmaal er klart orienteret ud fra II. og III. Trosartikel. Svaret paa det sidste bevæger sig i ret høj Grad indenfor en fra Forbindelsen med II. og III. Artikel selvstændiggjort I. Trosartikel.

Og dermed er saa den lutherske Kaldsetiks dybeste Problematik afsløret. Skal saa det rigtige Svar paa de tre første Spørgsmaal forfalskes gennem det delvis urigtige Svar paa det fjerde? Eller skal det fjerde Spørgsmaal faa et Svar, der klart svarer til de tre

---

er en ren statistisk Forestilling om en ideal social Væren, men af dynamisk Art, eller (som F. Lau har udtrykt det i Polemik mod K. Holl) et Begreb om «ein Seinsollen konkreter Lebensordnungen». — Det er rigtigt, naar Bring (S. 204) siger, at Kærligheden gør Mennesket virkelighedstro, lærer os at handle ud fra en given Situation. Men ind i det, som dette Udtryk rummer, læste Luther i Kraft af sin Opfattelse af «naturlig Ret» andet og mere, end vi har Lov til, en ikke ringe Mængde naturlig Teologi. Og dermed var Dobbeltheden i den etiske Normering givet. Denne Dobbelthed ophæves selvfølgelig ikke derved, at Luthers Kaldstanke, som Bring (S. 186) med Rette fremhæver, er «et *direkte* Udtryk for hans teocentriske Grundanskuelse». Det er nemlig ikke nok at fastslaa, at Livets Grundordninger og Vilkaar aldrig kan møde med et Krav, der er relativt selvstændiggjort over for Guds konkrete, altid nærværende Kræven. Det gælder nemlig ikke om at hævde Underordning under Gud i Himlen, men klar Tale m. H. t. Underordning under Guds Aabenbaring og intet andet. I øvrigt er det ejendommeligt, at Bring, der saa stærkt hævder, at for Luther er Loven aldrig en relativt selvstændig Størrelse, men altid det, hvorigennem Gud konkret kræver at Menneske, kategorisk kan sige (S. 219), at «Tanken paa Lovens tredje Brug gør faktisk liberum arbitrium til Subjekt for det nye Liv».

første? Eller gaar det an at blive i den af Luther selv anlagte Dobbelthed? Skal Kaldstanken m. a. O. løsrives fra enhver Forankrethed i II. og III. Trosartikel og helt forankres i en i Forhold til den selvstændiggjort Skaber- eller Gudfadertro? Eller skal det ogsaa her konsekvent fastholdes, at ingen kender Faderen uden Sønnen og den, hvem Sønnen vil aabenbare ham? At ingen kender Guds Vilje og dermed det gode uden den, der er oplært af Gud, d.v.s. vejledet af Guds Aand i og med og ud fra Guds Aabenbaring?

Det er bekendt, hvorledes den lutherske Kaldstankes Vanskæbne især har været, at, om jeg nu kort maa sige det saadan, I. Trosartikel (altsaa den selvstændiggjorte I. Artikel) har erobret den. Hos Luther giver Kaldstanken ingen Mening uden Forbindelse med Retfærdiggørelse af Troen. Vi tager vort Kald af Guds syndstilgivende Haand. Men i Tidens Løb blev det ofte til, at vi ganske simpelt og ligetil skal tage det af Guds Skaberhaand. Vore Kaar er, sagde man saa, givet os af Gud. Hans faderlige Forsyn har stillet os paa den Plads, vi har. Her skal vi altsaa tjene ham ved at øve det, der ligger for Haanden, de Opgaver og Livsmaal, som Kaldsgerningen fører ind i. Saa er Kaldstanken fordærvet til bedsteborgerlig, rationaliseret Moralitet af religiøs, forsynstroprægget Farve. Og saa gaar Vejen lige frem til f. Eks. at hævde, at idet jeg, hvis jeg er Tysker, i det tredje Riges Tyskland finder min Plads i den store Samfundsmekanisme og gør min Pligt som god Nationalsocialist i Troen paa, at de Livsordninger, som dermed er givet, er af Gud og Udtryk for hans Vilje, tjener jeg Gud. At vi saa endda undertiden staar over for en endnu mere grel og aabenlys Verdsliggørelse af Kaldstanken, hvor et Menneskes Kald i Praksis i hvert Fald opfattes som det bare at sørge bedst muligt for sig selv og sine nærmeste, skal jeg lige strejfe.

Over for denne mere eller mindre udtalte Forvrængning af Kaldstanken har det selvfølgelig været helsebringende, at Raabet: Tilbage til Luther, Kaldstanken forstaaet ud fra Retfærdiggørelsen! har lydt og stadig lyder. E. Brunners Etik, som jeg nævnede før, er et udmærket Eksempel herpaa og netop p. G. af det energiske Forsøg paa at gennemføre dette Program et i mange Maader fortræffeligt Værk. Men ogsaa ellers lyder jo dette Raab, heldigvis.

Og saa vilde jeg alligevel tro, at dette Raab ikke dybest set hjælper i vor Situation. At minde om det ægte lutherske mod det verdsliggjorte er alligevel nærmest blot som at rykke Toppen af Verdsliggørelsens Ukrudt. Skal Roden rykkes op, maa det klart og konsekvent hævdes, at som det kun er gennem Guds Naade i Kristus vi faar givet vor Tjenestes Omraade, vort Kald, saaledes er det ogsaa kun gennem Aabenbaringen i Kristus, forberedt i G. T., fuldendt i N. T., vi lærer den Guds Vilje at kende, hvorefter vi skal leve og tjene i Kaldet. Vi maa lære ogsaa her, ja netop først og fremmest her, at drive ren Aabenbaringsteologi. Ellers rækker vi Djævelen en lille Finger, og da skal han nok, som vi ser i Tyskland i Øjeblikket, vide at tage hele Haanden.

Vi maa drive Aabenbaringsteologi, først og fremmest ganske simpelt, fordi vi ikke har anden legitim Teologi at drive. Gud kendes kun gennem sin Aabenbaring, og Guds Vilje kender kun den, der lærer Gud at kende. Det gode er et aabenbaret Begreb, ganske vist ikke i dette Ords *statiske* Betydning, ikke som en engang for alle fastlagt Sum af aabenbaret Viden, men «aabenbaret» i dette Ords dynamiske Betydning, i dette Ords «aktuelle» Betydning, givet til den kristustroende altid paa ny ved Gud Helligaand, men i og ud fra og gennem Ordet om Kristus og ikke paa anden Maade. Vi maa ikke lade os forvirre af, at der synes at være Overensstemmelse mellem kristen og human Etik i Brugen af Ordet Kærlighed, Næstekærlighed. Det er først og fremmest en verbal Overensstemmelse, der betyder meget lidt. Kærlighed i Ordets nytestamentlige Betydning er et aabenbaret Begreb. Deri har vi erkendt Kærligheden, at han har sat sit Liv til for os (1 Joh 3, 16). Det er, som om Evangelisten vil sige: Hvad ægte Kærlighed var, vidste vi ikke, før Kristus kom og levede Kærligheden ind i vor Verden, og før Kristus døde for Syndere. Vi kaldes til at elske, ikke efter Menneskers Begreb om, hvad Kærlighed er, men efter Guds Begreb herom, som Søren Kierkegaard et Sted taler om det. Vi har ingensomhelst Ret til at sætte Lighedstegn mellem det, vi vælger at kalde uselvisk, selvhengivende, ja maaske selvudtømmende Kærlighed til Næsten, og det, N. T. kalder Kærlighed. Vi maa ogsaa m. H. t. Erkendelsen af det gode drive Skriftteologi,

men vel at mærke: ret reformatorisk Skriftteologi, idet vi ved om Enheden af Aanden og Ordet.

I øvrigt skulde det ikke være svært for vort Slægtled at erkende Nødvendigheden af paa dette Punkt at trække Linjerne skarpere op, end Luther gjorde. Vi lever i en altrelativerende Tid. Og mere end noget andet relativeres Moralen. Reformatorerne kunde endnu regne med, at visse Grundbegreber for Moral var saa faststaaende, at ethvert normalt Menneske vilde akceptere dem. Vi derimod ved, at der er en meget gennemgribende Forskel paa den Opfattelse af det gode, der præger en Kineser af den gamle Type, for hvem Pietet mod Slægten er Buddenes Sum, og den indiske Saddhu der ved sig kaldet til at bryde med alle Baand for at gaa ud i Ensomhed og Hjemløshed og leve i Meditation og Askese. Vel er der bag Forskellene Ligheder. Men giver det egentlig ret megen Mening, om man vilde prøve at finde en Generalnævner for disse to etiske Indstillinger? Vi ved, at det, man engang tillidsfuldt kaldte «naturlig Sædelighed», er en Syntese af Elementer, hvis historiske Oprindelse i hvert Fald i høj Grad kan efterspores og føres tilbage til Stoicisme og anden antik Livsfilosofi, jødisk-kristelig Islæt o. s. v. Vi ved ikke mindst, at vor Tids Mennesker trækker paa Skulderen ad ethvert Forsøg paa at hævde et absolut Pligtkrav. Vi Kristne maa vide, at her som andre Steder er der kun ét, der holder Stand mod Undergangens Bølge: Det Herrens Ord, der bliver evindelig; det Herrens Ord, der bestaar, naar engang Himlen og Jorden forgaar.

Men lad mig endnu føje en tredje Grund til, som gør, at vi ikke her direkte kan slutte op om Luther: Hvis man følger Luther m. H. t. Spørgsmaalet om det godes Erkendelse, bliver der, som jeg nu har søgt at udvikle, en højst ejendommelig Sondring mellem det at møde Gud som Lovens Gud og det at møde ham som Naadens Gud, en Sondring, ikke blot i Indholdet, hvad der jo selvfølgelig maa være, men rent tids- eller man kunde fristes til at sige stedsmæssigt. Saa vidt jeg ser, har Luther ikke ret forstaaet, at hvor et Menneske virkelig møder Gud, er det Gud, saadan som han er, han møder. Efter Luther møder vi først Guds Krav dels i Samvittigheden og vore naturlige sædelige Erkendelser i det hele taget, dels og tydeligere i den ved Moses restituerede Naturlov; og saa

derefter møder vi Naaden i Kristus. Han er ikke ret naaet frem til den Erkendelse, som Barth saa malende har udtrykt saaledes, at Lovens Tavler var gemt i Pagtens Ark, at Kravet, Loven er gemt i Evangeliet. Hos Luther er Lovens Tavler gemt et helt andet Sted. Og derved bliver der, synes det mig, noget ufuldkomment over Luthers Behandling af hele dette Spørgsmaal.

Det er kendt, at Pietisterne ikke var udelt tilfredse med den lutherske Kaldstanke. De fandt, at den let førte til en Gaaen op i det verdslige Liv. De understregede Nødvendigheden af det saakaldte direkte kristne Arbejde, hævdede, at det var den egentlige Gudstjeneste. Man plejer i den Anledning at beskylde dem for katolicerende Tilbøjeligheder. Naa ja, der bliver let noget af det katolske med vita religiosa som den egentlige Fromhedsform over Pietismen. Eller maaske rettere: der bliver let noget haltende over den paa en Maade katolicerende Indstilling hos Pietisterne, idet denne ofte parres med stor Iver for de verdslige Opgaver. Og saa maa det alligevel siges, at saa længe evangelisk Etik ikke m. H. t. Spørgsmaalet om det godes Erkendelse driver ren Aabenbaringsteologi, saa længe vi ikke klart hævder, at vor Tjeneste i det gudgivne Omraade, vor Tjeneste i «Kaldet», skal normeres ud fra Skriften og den alene, beholder Pietismen i hvert Fald i ret væsentlig Grad Ret.

Jeg behøver vel næppe at tilføje, at dette selvfølgelig ikke betyder, at en Bonde skal lære af Skriften, hvordan han skal pløje sin Mark, eller en Mor, hvordan hun skal skytte sit Barn. En hel Masse af det Arbejde, vi skal øve i vort Kald, er jo af rent saglig Art og skal derfor naturligvis normeres ud fra rent saglig Viden, rent teknisk Indsigt. Men Guds i Kristus aabenbarede Vilje skal lyse ud over det, bestemme over vort Arbejdes Formaal, vor Troskab i Gerningen, de Midlers Berettigelse, som vi af tekniske Grunde ønsker at vælge o. s. v. Og lyse ud over hele vort Liv.

Hvis jeg i det enkelte skulde prøve at sige, hvad dette betyder, maatte jeg forsøge at foredrage en hel kristelig Etik. Lad mig derfor nøjes med kort at pege paa det Punkt, hvor, saa vidt jeg ser, det ejendommelige for Bibelens Forkyndelse af det gode særlig træder frem. Lad mig sige det saadan: Spørger man N. T., hvad Buddenes Sum er, kan Svaret ikke være tvivlsomt. Det er Agape,

kristen, i Kristus aabenbaret Kærlighed. Men jeg er overbevist om, at det vilde være lige saa fuldt rigtigt at sige, at det etiske Hovedord er Ordet: Guds Rige, Guds Kongeherredømme, Himmeriges Rige. Og nu maa jeg tilstaa, at jeg ikke ret ved, hvordan Forholdene er i Norge m. H. t. dette Ords Klangfarve. Var det i Danmark, jeg sagde noget saadant, vilde formodentlig straks en eller anden tænke: Naa, det driver altsaa mod det kristeligt-sociale Evangelium. Nej, det driver *ikke* den Vej. Dertil er det for mig alt for aabenbart, at Udtrykket «Guds Rige» i N. T. er en eskatologisk Terminus. Men ganske vist ikke i den Forstand rent eskatologisk, at det ikke faar nogen Betydning for vort Liv her uden som Haabets Genstand; men Guds Rige er *kommet nær,* det er ved at bryde frem. Vi lever i Dagbrækningen. Natten er fremrykket og Dagen er kommet nær. Og derfor skal vi vandre, som om det var Dag, iført Lysets Vaaben. D. v. s. at det skal være kendeligt paa vor Færd, at vi er Borgere i det kommende Rige, at vi er Haabets Børn. Vor Kaldsetik skal være præget af, at vi er fremmede og Udlændinge i Verden. Vor Færden skal være mærket af, at vi søger det, der er oventil, at vi er døde og vort Liv er skjult med Kristus i Gud. Det betyder ikke Verdensfremmedhed eller Ligegyldighed for Menneskers konkrete Nød. Kærlighed er og bliver rettet ikke opad mod Himlen, men ud ad mod den Verden, som Gud elskede, saa han sendte sin Søn. Men over den Kærlighed, hvortil vi er kaldet, falder der et Skær af det kommende Guds Rige.

Iøvrigt kan jeg m. H. t. dette Spørgsmaal fatte mig i Korthed. Den væsentligste Del af det, der skulde siges, er nemlig sagt i den efter min Mening ganske fortræffelige lille Afhandling om Teocentricitet og Sjælesorg hos Paulus, som Pastor Johs. Smemo for faa Aar siden skrev til det herværende Menighedsfakultets Festskrift. Lad mig nøjes med at minde om, hvorledes han gør opmærksom paa, at Paulus i Fil 2, 19 ff. faktisk identificerer ζητεῖν τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ med μεριμνᾶν τὰ περὶ ὑμῶν.

Og lad mig da prøve at sige det paa en ny Maade: Vi er vant til at sammenknytte Ordene Tro, Haab og Kærlighed. Kærlighed er Livet i «Kaldet», kristelig forstaaet. Jeg har talt i disse Forelæsninger om Kærlighedens, Kaldsetikkens Forbindelse med Troen,

med Retfærdiggørelse af Troen alene. Lad mig nu minde om, at Kærligheden ifølge N. T. ogsaa er uløseligt sammenknyttet med Haabet, det eskatologiske. Det er ikke kristen Kærlighed, hvis denne Forbindelse brydes.

Selvfølgelig mener jeg ikke hermed, at al vor Tjeneste i Kaldsgerningen kommer til tydeligt at bære dette Mærke. Vi øver og skal øve meget, hvor det ikke træder frem, at vi er genfødt til et levende Haab, at vort Borgerskab er i Himlen. Men det er ikke desto mindre ganske simpelt kristeligt afgørende, at dette eskatologiske Mærke er sat over vor hele Kaldsbevidsthed.

Og nu er det heller ikke min Mening at hævde, at dette Mærke ikke skulde findes hos Luther. Han levede alt for meget i den hellige Skrift til, at det kunde mangle. Og dog vil jeg mene, at det er kendeligt svagere hos Luther end i N. T. Og tænker vi paa Hovedlinjen i den lutherske Kaldsetiks Historie, kan dog vel ingen nægte, at det eskatologiske er trængt stærkt tilbage. Kaldsetikken er blevet Evangeliet for en Verdensaabenhed, der har kunnet føre til ren Kulturoptimisme. Kaldsetikken skal være Evangeliet for en Verdensaabenhed, et Nej til Verdensflugt, men det *er,* (og det skal vi sige klart og bestemt) en Aabenhed mod den Verden, der bærer Dødens og Undergangens Mærke, en Aabenhed, der aldrig glemmer: Jeg er fremmed, jeg er en Pilegrim o. s. v. Lad mig bare her nævne det Punkt, som maaske er det saareste af dem alle: Evangelisk-luthersk Kaldsbevidsthed i Forhold til det nationale. Hvor trænger vi dog til, at Lyset fra det kommende Gudsrige kan falde ind over dette, og at Kristi Kirke kan gøre Gerninger, der kan være som Tegn, som Varsler om, at Riget er nær. Hvor trænger vi til at minde hinanden om Ordet fra Brevet til Diognet, altsaa et meget tidligt oldkirkeligt Skrift. Her hedder det: Ethvert fremmed Land er deres Fædreland, og hvert Fædreland er som et fremmed Land for dem.

Vi lever i en Tid, hvor Teologien i nogen Grad har kunnet glæde sig ved, at der er sket en Genoplivelse af det eskatologiske i Kristendommens Budskab. Endnu har denne Genoplivelse kun i ringe Grad befrugtet Etikken. Maatte det snart ske. Man har talt om, at Eskatologien tidligere i Dogmatikken kun eller næsten kun var

et sidste Afsnit, og at vor Slægt nu var ved at forstaa, at den skulde gennemlyse det hele. Jeg kender ikke nogen Lærebog i kristen Etik, der kan siges at være gennemlyst af det kristne Haab.

Og saa tilsidst endnu et Par Bemærkninger:

Hvis jeg har haft Ret i det Hovedsynspunkt, jeg her har gjort gældende, at nemlig Kaldsetikken skal være normeret ud fra Guds i Kristus aabenbarede Vilje eller ud fra Skriften, faar dette Betydning for alle Dele af Etikken. Jeg har antydet, hvordan det eskatologiske skal gennemsyre hele Etikken. Lad mig lige røre ved et enkelt Punkt, hvor selve Hovedsynspunktet: Aabenbaringscentretheden, som jeg forstaar det, faar Betydning for de principielle Synsmaader.

Det er Spørgsmaal om det, de ortodokse kaldte for Lovens tredje Brug, usus tertius legis, altsaa Loven som Vejviser, Retleder for de genfødte.

Som bekendt har det været svært for Lutherforskerne at naa til Klarhed over, hvordan Luther stillede sig til dette Spørgsmaal. Snart har man, som f. Eks. Köstlin, hævdet, at for Luther bliver Lovens Brug for den genfødte kun en Brug til mortificatio carnis, mindende om Lovens saakaldte anden Brug, altsaa som Tugtemester til Kristus. De to «usus» falder, hævder man, da nærmest sammen. Andre, det gælder f. Eks. Gogarten, er snarest tilbøjelig til at ombøje Luthers Tanker paa dette Punkt i Retning mod Lovens første Brug, altsaa den politiske, ganske vist saadan, at nu Lovens Mening og Væsen er erkendt dybere ved den naturlige Sædelovs Restitution gennem Aabenbaringen. Endelig fremhæver andre som det for Luther egentlig karakteristiske, at han kan tale om, hvorledes ved Modtagelse af Evangeliet Lovens Karakter for os bliver en anden. Den staar nu ikke over for os, men er, som Luther siger «ét med os». Eller som det hedder i en Disputation fra 1517: «Thi Naaden forener de to Modstandere, som uden den aldrig blev ét: Loven og Menneskets Vilje». Eller i en Prædiken fra 1525: «Nu er Loven en kostelig Ting, og det smager godt, at den er saa dyb og høj, saa hellig, retfærdig og god og fordrer saa store Ting, og den bliver elsket og priset, fordi den fordrer saa meget og saa stort. Det kommer af, at et saadant Hjerte (d. v. s. det ved Troen fornyede Hjerte) nu i Kristus har alt det, som for-

dres af Loven; derfor er nu Loven kær og let, mens den før var kold, tung, ja umulig, thi den lever nu ved Aanden i Hjertet.»[24])

Maaske man har Lov at sige, at det er Udtalelser af denne sidste Art, der er de mest karakteristiske for Luther. Hvis jeg imidlertid har Ret i min Opfattelse, rykker Begrebet tertius usus legis stærkere frem end hos Luther. Det bliver da tydeligt understreget, at vi, ogsaa som genfødte, ja netop som genfødte, stadig paa ny skal lade os retlede m. H. t. Guds Viljes Krav af Guds i og gennem Skriften ved Helligaanden givne Aabenbaring, for hvert troende Menneske stadig paa ny *levende*gjorte Aabenbaring.

For Luther bliver i hvert Fald Hovedlinjen, saa vidt jeg skønner, den, at idet et Menneske i Troen modtager Evangeliet om Guds syndstilgivende Naade, overvældes det af den deri aabenbarede Kærlighed, saaledes at det med umiddelbar Selvfølgelighed øver det gode mod Næsten, indenfor Livets Grundordninger og i Forhold til den ogsaa for den ikke-Kristne aabenbare Nød og Trang, altsaa i den almindelige Sædeligheds Rammer, efter lex naturalis og dog løftet op ved Guds Kærlighed til en rigere Udfoldelse af det gode, end nogen lex naturalis drømmer om. Det bliver vel altsaa nærmest ikke en usus tertius legis, men en Slags usus politicus, nu ganske vist fyldt med den af Kristi Kærlighed skabte og fremelskede spontane og umotiverede Kærlighed, der sprænger alle Rammer for en egentlig lex naturalis, en egentlig almindelig Sædelighed, en blot usus politicus legis.

Har jeg Ret, bliver der i højere Grad Tale om at vise Mennesker hen til den uden for os værende, den stadig i og med Ordet om Kristus til os kommende Aabenbaring av Guds Vilje. Farligst bliver det med større eller mindre Ret saakaldte «lutherske» naturligvis, om vi i Stedet for Aabenbaringens nye Erkendelse af Guds Vilje, faar en ved Aabenbaringen restitueret naturlig Sædelov. Man kunde derimod synes, at for saa vidt Luther lader den kristne Kærlighed være det, der fremvælder af Syndstilgivelsens Naade, af favor Dei per Christum, maa der være peget paa det rigtige. Thi hvad er kristen Kærlighed andet end en Forlængelse af Kristi Kærlighed til os, en Forlængelse ud mod Næsten?

---

24) R. Bring f. Eks. hævder (op. cit. S. 241), at en Lære om usus tertius legis vilde gennembryde hele Luthers etiske Anskuelse.

Og dog er jeg overbevist om, at vi staar os ved at minde hinanden om, at N. T. ikke bare taler om, at vi skal lade Kristi Kærlighed tvinge os ind i det nye af Gud villede Liv; men at det giver os Retledning og Vejledning m. H. t., hvad dette nye Liv skal betyde i vor etiske Færden. Vi trænger til ikke bare at lade os overvælde af Kristi Kærlighed, men i og med at dette sker at lade os vejlede til at se i Guds Aabenbarings Lys, hvad den Gud, der i Kristus forbarmede sig over os, vil af os, hvad det er for en ny Vandel, han genføder os til.

Vi ved det ikke af os selv. Det er heller ikke saadan, at en i og for sig rigtig Loverkendelse, der var blevet formørket af Synden, bliver restitueret ved Aabenbaringen. Men det synes mig ogsaa farligt at tale, som om vi i Modtagelsen af Syndstilgivelsen bliver saaledes, at der ud fra denne Modtagelse med spontan Selvfølgelighed, gudgiven Nødvendighed udvælder det gode. Men i Syndstilgivelsen knyttes vi til Kristus, forenes med ham, saa han i sit Ord kommer til os og giver os Livet. Og hvis vi lever i dette hans Ord, vil han derudfra vejlede os ved sin Aand til at kende hans Vilje, det gode og velbehagelige og fuldkomne. Og ikke blot vejlede os til at *erkende* dette. Men ved sin Aand og ved sit Ord, det ikke i os hvilende, men stadig paa ny til os kommende og os overvældende, vil han *virke* i os det, som er ret for ham.

Causa efficiens for det ny Liv bliver da ikke vor Tro. Ja, jeg vilde endda ængstes ved at sige, at det bliver Troens Modtagelse af Guds Kærlighed i Kristus. Causa efficiens er Guds Aand og Guds Ord i den uopløselige Forening, som er givet i den hellige Treenighed.

Luther har i sin Kaldsetik givet os en stor, men ogsaa en farlig Gave. Vor Opgave maa være at gøre restløst op med alt, hvad der endnu hos Luther var af Tro paa naturlig Sædelighed, «naturlig» Erkendelse af Guds Viljes Krav, samtidig med at vi bevarer de Elementer af Luthers Kaldstanker, som er umistelige for enhver kristen Etik.

Vor Kaldsetik skal være kristocentrisk, udsprunget alene af vor Bundethed til Kristus og Guds Aabenbaring i ham. Og det betyder da: Som det er ved Guds syndstilgivende Naade, vi faar givet de Kaar, hvorunder vi bør tjene, som det er ved denne Naade, vi faar

at vide, hvorfor og hvordan vi skal tjene, ja faar givet Kraften til at tjene, saaledes er det ogsaa ved denne Naade, vi faar Lov til at erkende, hvad Gud vil af os. Ved Aanden og Ordet, Kristi Aand og Evangeliet om Kristus, Bibelens Vidnesbyrd, i uløselig Forening. Thi det er ikke tom Tale eller et overflødigt Theologumenon, at Gud er den treenige. Al Guds Fylde er givet i Aabenbaringen og gives til hver enkelt ved Aanden, naar Ordet om Kristus levendegøres. Thi i ham og i ham alene bor hele Guddommens Fylde legemligt.

BISKOP SCHREUDERS BEFATNING MED MADAGASKARMISJONENS GRUNNLEGGELSE*)

Av Lars Johan Danbolt.

(Forts.)

Som nevnt, var Schreuder i Norge da Engh og Nilsen drog over til Madagaskar. Disse to nybegynnere innrettet sig ganske efter de instruksjoner Schreuder hadde gitt dem. På Mauritius fikk de brever og skrivelser fra Schreuders europeiske og madagassiske venner og bekjente til disses forbindelser på Madagaskar, bl. a. også anbefalingsbrev til premierministeren i Tananarive. Da de kom til Tamatave, 12. august 1866, henvendte de sig straks til den engelske generalkonsul Pakenham, som var meget elskverdig mot dem, tilbød all den tjeneste han kunde yde, gav dem brev med til premierministeren, og veiledet dem med gode råd. Videre henvendte de sig til en engelsk misjonær, som fulgte de norske til hovakommandanten; også der blev de vel mottatt, og fikk brev med til premierministeren også fra ham. Bedre kunde det ikke gå i Tamatave. — Til hovedstaden kom de den 27. august 1866, og blev meget elskverdig mottatt av de engelske misjonærer, hvorav nogen endog møtte dem utenfor byen og tok dem gjestfritt hjem til sig inntil de selv fikk leiet sig hus. Uten tvil må spørsmålet audiens ha vært drøftet med én gang. De hadde jo brever med til ministergemalen, og en korrekt opførsel overfor øvrigheten var jo av aller største betydning, det visste de. Det er derfor ganske forbløffende at de ikke blev presentert for dronningen før 15. februar 1867, efter et halvt års ophold i hovedstaden. Hvad var grunnen?

Efter én måneds ophold i Tananarive, skrev Nilsen (24. september 1866): «Om regjeringens stemning mod os her vide vi endnu intet andet at sige, end hvad vi af og til rygteviis høre, nemlig at vi ikke ere velkomne, hvilket jo ikke er andet, end hvad

*) Kildehenvisninger og anm. følger ved avhandlingens slutning.

der kan ventes af en hedensk regjering. I begyndelsen af vort ophold her havde vi meget hyppig besøg af spørgere, formodentlig udsendte fra det høie raad; thi da vi hverken ere englændere eller franskmænd, vække vi så meget mere opsigt. En dag kom her fire officerer og udspurgte os nøie, hvorfra vi vare komne, om vort land var stort, om vi havde konge, om hvor længe vi havde været på reisen herhid o. s. v.; men da vi fortalte dem blandt andet, at vor reise hid havde været meget langsom . . . syntes de at blive ganske tilfredsstillede og gik deres vei, formodentlig fordi de deraf kunde slutte, at vi dog ikke vare iilbud, sendte af en erobrende magt i det ukjendte norden. Vi have endnu ikke gjort vor opvartning hos dronningen, heller ikke hos premierministeren; en af de engelske missionærer her har lovet at søge om audiens for os og at gaae med som tolk.»[69]) To dager efterat dette blev skrevet, kom en ny engelsk misjonær, Rev. Charles Jukes, til Tananarive, og den misjonær som hadde lovet å søke audiens for de norske, Rev. Toy, gjorde nu sitt beste for å få foretrede på høieste hold både for Engh, Nilsen og Jukes. Men det lykkedes ikke å få adgang høiere enn til statssekretæren (utenriksministeren) Rainimaharavo, som innvilget audiens men sendte avbud før misjonærene rakk frem. Derom skriver Engh i brev av 29. oktober 1866 (de norske hadde da vært 2 måneder i byen): «En dag hadde Mr. Toy utvirket at vi — sammen med en kort efter oss ankommen engelsk misjonær — skulde få audiens hos Rainimaharavo; men på veien til hans hus mottok vi atterbud. Han hadde fått forretninger, het det, og vilde se oss en annen dag. Denne annen dag er nu efter 3 ukers forløp ikke kommen;[70]) dersom den kommer så turde den måskje også åpne oss adgang til hans svoger, premierministeren. De holder sig meget kostbare i denne tid . . . En av de kristne officerer fortalte nylig at dronningen har sagt, at hun angrer på å ha sluttet den engelske traktat.»[71])

Engh sier også at grunnen til regjeringens innesluttede holdning var den, at der utvekledes noter med Frankrike, og akkurat på denne tid gikk dronningen og ventet på svar fra den franske keiser. Dette ser ut til å være riktig. Dessuten var dronningen mindre frisk (brystsykdom) og det måtte regnes med at hennes dager snart var talte. Ved hennes død vilde premierministeren bli enkemann og hans maktstilling sterkt truet. Et komplott under ledelse av en forhenværende statsminister var begynt å organisere sig.[72]) Stemningen var i det hele som foran et tordenvær. Selv ved innvielsen av den store minnekirke Ambatonakanga, 22. januar 1867, hvor 7 engelske misjonærer og 3 arkitekter, samt den amerikanske konsul kommandør Finklemeer, var tilstede — Engh og Nilsen var der også — lot hverken dronningen eller premierministeren sig se.

De sendte nogen offiserer og et musikkorps derhen for å representere statsmakten.[73]) Først i februar 1867 blev det en slutt på den trykkede stemning. Traktaten med U. S. A. blev ratificert, og dette blev feiret med en fest hvortil også de to norske misjonærer fikk vennlig innbydelse. Under denne festlighet presenterte Rev Toy dem for dronningen som «to lærere, sendte fra landet Norway, et av Englands naboriker, for aa gjøre vel for Hendes Majestæts undersaatter».[74]) Dermed var det avgjort at de hadde opholdstillatelse i landet, politisk betraktet som en slags gjester hos de engelske. Men selvfølgelig ingen tillatelse til å drive selvstendig misjonsarbeide. Der var ingen åpen dør å se. Engh og Nilsen kunde bare studere sproget og — vente på Schreuder.

V.

Biskop Schreuder visste hvilke vanskeligheter han stod overfor, og gikk til den store opgave med frykt og beven. På utreisen fra Norge, sept.—okt. 1866, var det «undertiden som om den paatænkte Madagaskar-mission med en ængstende tyngde vilde lægge sig ind paa mig, og dette i forbindelse med forskjelligt andet var mig ofte prøvelsesfuldt nok; men Gud tænkte det godt for mig . . .» Allerede i Capstaden hadde han den glede å treffe den skotske lægemisjonær dr. Davidson, som kom fra Tananarive, og hvis hjertelige opmuntring og mange gode oplysninger og råd blev til stor hjelp for Schreuder.[75]) I juli måned 1867 tiltrådte biskop Schreuder sin første reise til Madagaskar. Både denne og den følgende reise fikk en i sannhet grunnleggende betydning for vår Madagaskarmisjon, og viser oss Schreuder på sin høide som misjonsbiskop. Derom har der vært enighet inntil nu nylig, da den ene efter den annen skriver som om Schreuders besøk på Madagaskar i 67 og 69 bare skulde ha gjort skade.[76])

31. juli 1867 kastet Eliezer anker på Tamataves havn.[77]) Og her møtte Schreuder straks fordoblede vanskeligheter. Dronningen var ikke i hovedstaden, men på reise! For hennes majestets vedkommende var det rekreasjonsreise forbundet med enslags statsreklame. For regjeringsmaskineriet betød det stans av alle hjul. Dronningen med et masseføIge på ti-tusener skulde slå sig ned for en tid i Andevorante, et stykke syd for Tamatave. Hun var enda ikke kommet dit, så Schreuder måtte vente.[78]) Og når hun så hadde slått leir, vilde hun ikke kunne motta nogen européer før de forskjellige guvernører med følge hadde gjort henne sin opvartning. Schreuder måtte derfor holde sig i ro i Tamatave inntil den derværende hovakommandant, Raharolahy, med sine tusener var reist til dronningens leir.

«Det var ret prøvende og mit sind foruroligende saaledes at være tvunget til at blive liggende i Tamatave og see min knappe tid gaae ubenyttet for det ærinde, i hvilket jeg var kommet, og maatte jeg ret inderligen bede Gud om, at skjænke mig den ro og hengivenhed i Hans villie, hvilken Han, som dog styrede det hele, bedst kjendte, jeg under saadanne for mig prøvende forholde tiltrængte . .» Imidlertid brukte Schreuder tiden godt, han fartet omkring både hos høi og lav og samlet oplysninger om alle mulige ting, — om land og folk, både politiske, økonomiske, sociale og religiøse forhold, og alt dette stoff bearbeidet han «for Guds aasyn under paakaldelse af Hans bistand til at lede og hjælpe mig til det rette og bedste i mine planer og foretagender for vor mission.»

Schreuder kom til det resultat at forhandlingsveien ikke vilde føre frem. En ansøkning om tillatelse til å drive misjon vilde bli lagt til side inntil dronningens reise var over; og derefter vilde den gå inn i det trege regjeringsmaskineri og først efter lange tider resultere i begynnende forhandlinger. Og sådanne forhandlinger vilde bli resultatløse inntil Norge fikk eget konsulat. Dessuten — å innsende andragende om arbeidstillatelse var jo det samme som å innrømme at vi ingen sådan tillatelse hadde!

Schreuder valgte da den noget dristigere men eneste virkelig farbare vei: å gå ut fra at landet var åpent for all kristelig misjon. Ordlyden i den engelske traktat gjaldt britiske misjonærers rettigheter, men Pakenham[79]) forsikret at traktatens «ånd» var rummeligere, og han lovet å gjøre gjeldende for den norske misjon alle de rettigheter som i traktaten var tilsikret de engelske, og dette skulde han gjøre i sin regjerings navn. I det hele vant Schreuder generalkonsulen fullstendig for sig og for sin sak; det britiske konsulat blev et godt støttepunkt for vår misjon årene fremover. At Schreuder selv hadde engelsk borgerbrev, kunde jo også ha nogen betydning i det diplomatiske spill som nu var i ferd med å utvikle sig.

Naturligvis utviste Schreuder all tilbørlig belevenhet og opmerksomhet overfor hova-guvernøren Raharolahy i Tamatave.[80]) Det var av høflighet han forblev i ro inntil et par dager efterat guvernøren var brutt op for å reise til dronningens leir.

Da guvernøren var reist (5. august 1867) skrev Schreuder brev til Hans Excellence Rainilairaivony, førsteminister og øverstkommanderende på Madagaskar (samt dronningens gemal). Brevet[81]) er datert Tamatave 6. august 1867. Schreuder underretter dronningen om at han er kommen til landet for å besøke våre misjonærer i hovedstaden, samt for å sende dem til et sted i passende avstand derfra for at de der kan utrette det «ærinde, Gud har givet os, nemlig at prædike evangeliet.» Med dette brev i lommen, drog

Schreuder sammen med nogen engelske misjonærer avsted fra Tamatave 7. august og kom frem til Andevorante den 9. Anglikanerne hadde året før begynt misjonsarbeide i Andevorante, og der leiet et ganske rummelig hus som tilhørte en Madame Fish i Tamatave. Der blev Schreuder og Pakenham innlosjert. Likeså en L. M. S.-misjonær Hartley. En broget samling: en norsk biskop, en britisk generalkonsul, fire engelske misjonærer hvorav de tre var anglikanere[82]) og én independent! Og huset var anglikansk misjonsstasjon men tilhørte en madagassisk prinsesse av betsimisarakastammen, datter av den siste store betsimisarakakonge, senere gift med en franskmann Delastelle og efter hans død med en Mr. Fish, og på denne tid enke for annen gang, — katolikk. Rundt omkring på alle kanter vrimlet det av folk i tusentall, et broget sammensurium av gassisk og européisk, et paradigma på et folk i støpeskjeen.

Pakenham var meget misfornøiet med situasjonen. En fransk gesant var stedt til ekstraordinær audiens under kanonsalutt den ene dag, og Pakenham hadde fått tilsagn om audiens sammen med misjonærene og et temmelig blandet selskap fra Tamatave under en fellesmottagelse ledet av Raharolahy den næste! Dette var en krenkelse av den britiske nasjons og den konsulære persons verdighet. Og nu utfoldet der sig en noteveksling mellem Pakenham og hoffet, idet kammerherrer sendtes frem og tilbake med brever og bud. Schreuder som ikke hadde kunnet bli av med det brevet han hadde skrevet i Tamatave (ingen vilde befordre det, da dronningen var på fornøielsestur, ikke forretningsreise!), fikk det nu med Pakenhams hjelp avsted med disse kammerherrer, for hvem den engelske konsul nærmere forklarte hvem biskop Schreuder var, og hvor nødvendig det var at han fikk audiens.

Schreuder var i en vanskelig stilling p. gr. a. kontroversen mellem Pakenham og hoffet. Han forstod at Pakenham brukte et heftig sprog, og hørte gjennem andre at dronningen var meget stødt. Schreuder tenkte på å trekke sig unda, og skrev derfor et nytt brev til premierministeren, datert 12. august 1867, hvori han meddelte at han hadde hastverk, idet misjonsskibet lå og ventet på ham, og at han derfor måtte gi avkall på den glede å hilse på dronningen, og reise til Tamatave for å utrette sitt ærinde.[83]) Før dette brev var oversendt, kom en kristen offiser med muntlig bud om at de engelske og Schreuder skulde få audiens. Schreuder hadde tenkt sig denne mulighet, og hadde iført sig sine «bedste sorte klæder, saa at selv Pakenham fandt, at jeg var very smart.»[74]) Før audiensen innsendte Schreuder brevet og fikk omgående skriftlig svar fra premierministeren hvori han høflig erkjente mottagelsen av skrivelsen, og vedføiet brev til Rainiliza, regjeringens vikar i

hovedstaden, med anmodning om å la Schreuder få uhindret adgang til Tananarive.

Schreuder har beskrevet audiensen for dronning Rasoherina meget livlig og fornøielig. Det var ikke alltid Schreuder skrev «næsten tørrere end det kan tænkes»![85]). Dertil var biskopen så altfor humoristisk anlagt, hans sans for det komiske røber sig i hver en linje. — Den norske biskop gjorde et meget godt inntrykk på dronningen, de følgende begivenheter viser at Borchgrevink har rett i sin uttalelse: «Det er muligt at dronning Rasoherina fik et saa godt indtryk af biskopen, at hun har bevaret hans ord i venlig erindring og taget hensyn til dem ved sin behandling av vore missionærer».[86])

Biskopens ord forstod hun forresten ikke. For hun kunde ikke engelsk, og tolken slo klikk. Men dette uheld utnyttet Schreuder på en utmerket måte: han skrev brev til premierministeren, hvori han takket fordi der var tilstått ham audiens og vist ham velvilje, men beklaget at han ikke hadde fått den hjelp av tolk som han hadde ventet. Nu måtte han derfor få gjengi skriftlig hvad han hadde sagt muntlig! — Dette brev er et mesterstykke, og har uten all tvil fordoblet virkningen av selve audiensen.[87])

Så fortsatte Schreuder sin reise og kom til Tananarive 20. august. Allerede et stykke utenfor byen kom Engh og Nilsen ham imøte; de befant sig vel, skriver Schreuder, skjønt de «ikke udviste det veirbidte, friske udseende, som vore afrikanske missionærer saa almindelig have». Schreuders reiseføIge, misjonsprest Borgen samt Enghs og Nilsens forloveder, hadde ikke vært med til Andevorante, men ventet i Tamatave til de fikk bud fra Schreuder om å tiltre opreisen til hovedstaden. De kom til Tananarive 2. september, og de to brude blev innlosjert hos den engelske boktrykker Parrett og frue inntil bryllupsdagen, 7. sept. Borgen hadde, efter Schreuders mening, utført «som ledsager af disse to forloveder sin dont rigtig saa godt, at han fortjente al Credit derfor».[88])

Schreuders opgave i hovedstaden denne gang var å underhandle med L. M. S.-misjonærene om en tilfredsstillende arbeidsplass for oss. Mandagen den 2. sept. 1867 blev der arrangert en sammenkomst i Ambatonakanga-kirkens sakristi,[89]) til hvilken omtrent halvdelen av de engelske misjonærer innfant sig. Her var situasjonen den at den ene part, Schreuder, hadde all myndighet til å forhandle og å treffe avgjørelser av bindende karakter for N. M. S.'s vedkommende, mens den annen part, L. M. S.-misjonærene, ingen sådan myndighet hadde.[90]) Det var derfor umulig å sette op nogen skriftlig overenskomst, og umulig å få L. M. S. til hverken å innrømme noget eller å kreve nogen innrømmelser. Fra deres side var sammenkomsten en ren overflødighet. Møtets betydning kunde

derfor ikke bli nogen annen enn den, at den nykomne norske misjon erklærte å ville drive selvstendig virksomhet på øen efter vennlig forut innhentet velkomsterklæring fra L. M. S.'s hovedstyre i London og fra L. M. S.'s misjonærer med Ellis i spissen i Tananarive, — og at N. M. S. vilde respektere independentenes rett til å være eneste protestantiske misjon i hovedstaden og hovedprovinsen Imerina. Slik forholdene lå an, hadde de engelske neppe noget å innvende; den regjerende dronning var hedning, den engelske innflydelse ved hoffet var akkurat på den tid tilsynelatende vaklende i sammenligning med den stigende franske, folkets store masse levet og døde som hedninger, de daværende engelske misjonærer hadde en meget mere realistisk innstilling enn den kritikkløse sangviniker Ellis, som nu var reist hjem med sine martyriumsrelikvier. Situasjonen måtte i det hele ligge slik an, at det ikke for alvor kunde falle londonerne inn å hindre de norske fra å få sig et misjonsfelt på øen. Derfor blev Schreuders slutningsord ubesvart: «We leave Imerina to you and go to the Betsileo.»[91]) — Hadde ikke Schreuder følt sig bundet av den tidligere korrespondanse (mellem Stavanger og London og mellem ham og Ellis), vilde han ha forbeholdt sig at vi skulde ha en representasjonsmenighet i Tananarive[92]) samt en presteskole [93]) der, hvad han nu ikke mente å ha rett til å forlange.

Før Schreuder forlot Tananarive, utførte han den første lutherske brudevielse som har funnet sted på Madagaskar, idet han ekteviet Enghs og Nilsens. Høitideligheten fant sted i «vort norske logement, der . . . jo for tiden var den i Tananarive værende norske menigheds hjemsted.» Boktrykker Parrett og frue samt huseieren Ramangetrika var til stede foruten de norske.[94]) Næste dag, 8. sept. 1867, hadde de 6 norske nadverdgudstjeneste, biskopen forrettet og Borgen meddelte ham. Det var den første lutherske altergang på Madagaskar, og helt i overensstemmelse med Misjonsselskapets instruks, som sier at «de paa samme stasjon virkende misjonærer skal, selv om ingen hedning er optagen i kirkesamfundet, betragte sig og fremtræde som en menighed . .»[95])

Efter en vellykket ferd med 100 pct. resultater både overfor landets regjering og overfor L. M. S., reiste Schreuder tilbake til Zululand. Han var klar over at våre misjonærer så'n mere i stillhet måtte finne sig et arbeidsfelt i Betsileo, og at hans egen mere påfallende person burde forsvinne fra skueplassen.

Da dronningen efter en tids forløp kom tilbake til hovedstaden, gjaldt det for de nykomne norske å få audiens. Det gikk aldeles utmerket. Dronningen lå utenfor byen og ventet på at det skulde bli nymåne så hun kunde holde sitt høitidelige inntog i hovedstaden. Våre misjonærer fikk audiens hos henne den 2. oktober

(1867), og overrakte «hasina» (5-frcs-stykker) først fra Engh og Nilsen som gamle kjenninger og dernæst fra de tre nye: Borgen, fru Engh og fru Nilsen.[96]) Dette blev naturligvis et tegn for alle på at forholdet mellem de norske og den regjerende dronning fremdeles var i orden. Uten vanskelighet fikk Engh og Borgen dra på opdagelsesreise til Ambositra og Betafo i oktober.[97]) De anmeldte sitt forehavende på forhånd til øvrigheten, og da de intet svar fikk, drog de avsted. Samtykke tier. Men da de senere innberettet at de aktet å dra avsted til Betafo *for å nedsette sig der,* blev de straks stanset av utenriksministeren Rainimaharavo, som sa at de aldeles ikke kunde få gå før de hadde fått svar fra regjeringen; dessuten, sa han, var de jo ikke engelske, og kunde derfor ikke henholde sig til den engelske traktat, de burde derfor vende tilbake til Norge for å kunne komme tilbake til Madagaskar forsynt med en norsk traktat.[98]) Bedrøvet måtte de vende tilbake til sitt herberge. Svaret fra regjeringen fikk de næste dag, 21. novbr. 1867. Det hadde følgende innhold: «Jeg har mottat eders brev, som I har skrevet angaaende eders avreise. Derfor siger jeg eder: hvad er hensigten med eders reise . . . hvad skal eders forretning være derhenne? . . .» Herpå svarte misjonærene næste dag at de allerede hadde sagt hvad deres beskjeftigelse skulde være, og at de nu vilde si det igjen: de skulde predike evangeliet og undervise folk. Forøvrig hadde de ikke til hensikt å gå til dronningens fiender, men til et land hvor alt var rolig og alle levet i den beste forståelse med dronningen.

Nu ventet de i spenning på nytt svar fra regjeringen. Da de hadde ventet i 8 dager og intet hørt, drog de avsted før solen stod op, 29. novbr. 1867, og kom til Betafo efter en meget spennende reise 4. desbr.[99]) De fornemme dersteds var i villrede med disse fremmede som var kommet uten brev og uten pass, og de skrev derfor til regjeringen og spurte hvad de skulde gjøre med dem. Derpå fikk de omgående svar, allerede 21. desbr., at de fremmede var komne «for at lære eder visdom, derfor skal I la dem i fred». Med jublende glede og takknemlighet kunde Engh og Borgen feire jul i Betafo, de hadde fått regjeringens tillatelse til å drive sitt misjonsarbeide![100]) Uten traktat mellem Norge og Madagaskar. Uten norsk konsul. Det var Schreuder som ved sitt besøk 1867 hadde overvunnet de hindringer som stod i veien. Men også Engh, Nilsen og Borgen fortjener honnør for kombinert due-enfold og slange-klokskap.

VI.

Onsdag aften 1. april 1868 kl. 22,30 døde dronning Rasoherina, og torsdag middag 2. april kl. 1 blev hennes efterfølger på tronen, dronning Ranavalona II, hyldet av sitt folk. 8. aug. blev den franske traktat i 24 artikler undertegnet; 3. sept. blev kroningsfestlighetene holdt, ved hvilken leilighet bibelen hadde fått sin plass istedenfor avguder, og nogen nye lover blev oplest. 19. februar 1869 inngikk dronningen ekteskap med sin statsminister (og enkemann efter den forrige dronning) Rainilaiarivony, og dette kongelige par blev døpt 21. februar 1869 efter to måneders kristendomsundervisning av en innfødt independent-predikant, og efter yderligere 4 måneders læretid blev dronningen og ministergemalen optatt i menigheten som nadverdberettigede kristne.[101]) Og ikke nok med det, hoffet grunnla sin egen kirke, 20. juli 1869; den skulde være grunnlaget for den nasjonale statsreligion som skulde bygges op og en gang overflødiggjøre de fremmedes misjon på øen, og denne kirke skulde også drive misjon, etslags kongelig gassisk misjonsarbeide, konstituert på slottet i oktober 1869. Innen kort tid kunde regjeringsmisjonen sende ut 126 evangelister til alle kanter, og de tok det ikke nøie med midlene når bare resultatene i form av store tall i dåpsstatistikken blev tilfredsstillende. P. gr. av det intime forhold til L. M. S. gikk både slottskirken og dens evangelistarbeide inn i Londonernes statistikk og rapporter, og de kunde ved utgangen av 1869 sette op følgende tall: 12 misjonærer, 552 innfødte predikanter, 148 kirker, 37 000 kirkegjengere (menighetslemmer) hvorav 7066 nedverdberettigede kristne! Og dette var bare en begynnelse, — hele folket stod i kø for å komme sig fortest mulig in i den kristne kirke. De engelske misjonærer arbeidet av alle krefter for å avvikle situasjonen. Rev. Toy døpt en søndag 300 personer, mest høiere officerer og deres familier. «Da en av hans medarbeidere uttalte at dette gikk vel vidt, svarte han, at når apostelen Peter på én dag kunde døpe 3000, så måtte han vel kunne døpe 300!» forteller Borchgrevink,[102]) og nu var det ikke fritt for at de engelske begynte å angre på at de hadde innbudt oss til øen.[103]) «Naar tilstrømningen til missionsmenigheden er saa uhyre stor, som den straks efter dronningens overgang var inden deres virkekreds, skal der meget til at undgaa at blive en smule ør i hovedet.»[104])

Samtidig bragte tronskiftet den norske misjon inn i en enda usikrere stilling enn før. Dronning Rasoherina var uten tvil gunstig stemt overfor de norske p. gr. av det inntrykk Schreuders personlighet hadde gjort på henne. Den nye dronning derimot hadde ingen befatning hatt med de norske, og da der nu strømmet

inn hilsen og hyldest fra England, Frankrike og De forenede Stater gjennem deres konsulater og delegater, men naturligvis intet fra Norge, var situasjonen litt ubehagelig. Engh, Nilsen og Borgen var imidlertid på høide med situasjonen. De sendte kondolansebrev med 4 dollars som «tampimasoandro» og hyldningsbrev med én dollar fra hver[105]) til den nye dronning, og disse brever bad de den engelske misjonær Cousine om å overlevere hoffet. De bad ham også godhetsfullt supplere kondolansepengene dersom det var for lite, men det gjorde Cousine ikke, han syntes det var nok fra de norske (Londonerne gav derimot 60 dollars!). Denne opmerksomhet blev dog vel optatt på høieste hold, der kom brev fra regjeringen: «Eders 2 brever, dateret 7. April, har jeg mottat. Angaaende eders hasina, som I fremsender til Ranavalona, da har jeg frembragt eders ord for dronningen, som takker Eder og sender hilsen, idet hun tilønsker Eder alle Guds velsignelse. Og med hensyn til de 4 dollars, I har fremsendt som tampimasoandro til dronning Rasoherinas begravelse, da takker hun også derfor. Som erkjendtlighed for Eders hilsen til mig bevidner jeg at alt er vel. Men hvorledes befinder I Eder? Farvel! Gud velsigne Eder!Rainilaiarivony. Premierminister.»[106])

Til dronning Ranavalona II's kroning, 3. sept. 1868 reiste Borgen op til hovedstaden og representerte vår misjon.[107])

Imidlertid arbeidet Schreuder og hovedstyret med spørsmålet om hvorledes misjonen på Madagaskar skulde kunne drives frem. De tre misjonærer vi hadde, måtte få forsterkning, og forhandlingene med de madagassiske myndigheter måtte bringes frem til en offisiel løsning. Det var også illevarslende at anglikanerne for annen gang blev avvist; denne gang av regjeringen.[108])

Med kraft tok hovedstyret sig av konsulatsaken, og innsendte til den norske regjering i slutten av 1868 andragende om at Pakenham eller en annen måtte utnevnes til norsk-svensk konsul på Madagaskar, og 10. mars 1869 fornyet ansøkning om det samme. Til tross for at det norske innenriksdepartement anbefalte ansøkningen som «særdeles ønskelig», blev den av hans excellence utenriksministeren besvart på en helt avvisende måte, 28. april 1869.[109]) Og biskop Schreuder forstod at den opgave han nu stod overfor, nemlig å få «innført» til Madagaskar en stor flokk nye misjonærer og få skaffet dem arbeidstillatelse der på øen, var en uhyre vanskelig affære. At man i 1867 ikke hadde nogen traktat med Madagaskar kunde undskyldes,[110]) men at den gassiske regjering i 1869 ennu ikke hadde hørt et offisielt ord fra de norske misjonærer hjemland, var meget kjedelig.

Det høieste Schreuder kunde tenke sig realisabelt, var å forsøke å få Borchgrevink og Dahle inn.[111]) Hovedstyret skrev imidlertid

til ham i desbr. 1868 at de tenkte å fremskynde misjonselevenes avgangseksamen således at praktisk talt alle kunde sendes ut i 1869. Dette «forskrækkede mig noget,» svarte Schreuder. Da konsulatspørsmålet ikke var løst, anså han det for næsten umulig å få realisert en slik fremrykning på grunnlaget fra 1867. Men flokken kom, og efterat Schreuder på Entumeni hadde ordinert dem som ordineres skulde,[112]) måtte han ifølge hovedstyrets opfordring av 22. april dra avsted til Madagaskar med Borchgrevink, Egenes, Rosaas, Stueland, Nygaard, Pedersen og Wilhelmsen,[113]) for å få disse 7 nye misjonærer anbragt i det land overfor hvis regjering vår egen regjering ikke hadde villet spendere den ringeste høflighetsgestus.

La oss si det med én gang: det gikk. Og vi istemmer med misjonsprest Rosaas[114]): «Det var en lykke at han (Schreuder) blev med os til Madagaskar. Regjeringen vilde neppe have stillet sig i et så gunstigt forhold til vor mission, om han ikke havde været med.» Schreuder selv derimot følte sig ikke vel, det stod «ofte for mig som om denne udsendelse[115]) til Madagaskar nærmet sig det uforsvarlige . . . ; det har ofte villet forekomme mig som om jeg var sendt i felten med skyts, der var udaf dato.[116]) (NB. forstaaet om de politiske eller diplomatiske piinagtigheder[117]) . . . som følge av dette og andet følte jeg mig denne gang langtfra jevnlig legemlig vel,[118]) og der var saa meget og forskjelligartet der gjorde mig syk i sindet og bedrøvede hjertet; men til Guds store pris maa jeg dog bekjende, at hver gang de store og længe forberedte hovedslag stod, føltes i alle dele kræfterne saaledes koncentrerede, at en bestemt seir vandtes, . . . saa at det nu er vore derværende missionærers . . . opgave at forfølge seiren og hævde den vundne stilling. Forhandlingerne med Elemeserne derimod ledede kun udaf det hidtil raadende Chaos-forhold til tydelige og sikre, skjønt lidet glædelige resultater.»[119])

Schreuder og de syv nye misjonærer kom til Tananarive onsdag 1. september 1869, «en straalende solklar dag.» Forhandlingene med regjeringen tok tid, men endte godt. Der var ingen annen vei enn å ydmyge sig og seile under engelsk flagg. Det var dette Schreuders tidligere omtalte engelske borgerbrev han selv måtte henskyte sig under, og så måtte hans geistlige underordnede, misjonærene, skytes inn under ham igjen. Schreuder var ikke begeistret for dette, men den apostoliske tjeneste kan kreve slike ydmygelser. Schreuder har vel følt sig omtrent som apostelen Paulus,[120] da han måtte krype inn i en kurv for å bli firet ned fra et vindu, og likte vel neppe at der blev snakket for meget om det. I 28. årsberetning[121]) fremstiller hovedstyret det hele således: Schreuders og de 7 nye misjonærers ankomst til Tananarive «synes her at have vakt betænkeligheder . . hos den madagassiske regjering, som med

iversyge kræver overholdt, at ingen utlænding skal opholde sig på øen, med mindre hans regjering har stillet sig i diplomatisk forbindelse og traktatmæssig forhold ligeoverfor den. Biskop Schreuders personlige nærværelse i forbindelse med den engelske konsul, Pakenhams, velvilgt brugte indflydelse nævnes her at have bidraget væsentlig til at hæve disse vanskeligheder, som dog nødte biskopen til i kraft af et tidligere erhvervet engelsk borgerbrev at optræde ligeoverfor regjeringen som engelsk undersaat og hævde engelske undersaatrettigheder ogsaa for de under hans biskopelige myndighed hørende missionærer. Den madagassiske regjering synes indtil videre at have følt sig tilfredsstillet ved denne betragtningsmaade, som af biskop Schreuder og den engelske konsul her blev gjort gjældende; men da det retsgrundlag, hvorpaa vore missionærers ret til at blive paa Madagaskar saaledes er stillet, unægtelig er af noget løs beskaffenhed, og under vanskeligere forholde næppe vil vise sig betryggende, vilde det fremdeles være høist ønskeligt, om det kunde lykkes at faa et konsulat for de forenede riger, hvilende paa en traktatmæssig overenskomst mellem regjeringerne, oprettet paa øen. Vi kan i forbigaaende nævne, at uagtet ansøgninger er blevet frugtesløse, tør det maaske haabes, at sagen i sin tid vil lykkes ved bestræbelser fra andet hold p. gr. av de handels- og sjøfartsinteresser, som er knyttede til den . . . Vore missionærers ret til at virke i Betsileolandet er uttrykkelig indrømmet ved en anbefalingsskrivelse fra regjeringen.»

Mens Schreuders forhandlinger med regjeringen således førte frem til det aller beste resultat, blev det noget anderledes med hans forhandlinger med L. M. S. I grunnen var der ikke noget å forhandle med Londonerne om! Avtalen av 2. september 1867 var så grei som den kunde være. Men de engelske var kommet på andre tanker, de angret at de hadde innrømmet vår misjon plass, og de hadde allerede sendt innfødte predikanter nedover til vår mark, ja et par av de engelske begynte å virke innen det område som N. M. S. hadde overtatt ansvaret for.[122]) I ovennevnte årsberetning meddeles derfor: «idetheletaget er vor missions forhold til L. M. S. langtfra bragt paa det rene.»[123]) Og når nu N. M. S. satte inn med så stort mannskap, blev de engelske temmelig forskrekket. At Schreuder ikke fikk nogen ordning i stand med L. M. S. skal vi ikke bebreide ham. En fredsommelig ordning hadde i 1869 ikke vært mulig uten ved å gå en av følgende to veier: enten opgi det hele misjonsarbeid eller gjøre som kvekerne, gå inn som halvt selvstendige hjelpere under L. M. S. Og disse to veier hverken vilde eller kunde Schreuder gå, heldigvis.

Forøvrig må dette lille motsetningsforhold ikke overdrives, og det må heller ikke gjøres til en konfesjonskrig, selv om enkelte sådanne ting kunde komme til ved siden av, som f. eks. sleng-

navnet «besopy» på oss. Det beviser saktens at biskopen har gjort inntrykk her på Madagaskar i 1867 og 69. Men det beviser ikke at den lille irritasjonen mellem de to misjonsselskaper hadde sin grunn i den episkopale lutherdom.[124])

Schreuder var biskop og «overbestyrer» for Madagaskarmisjonen like til sin uttredelse av selskapet 30. juli 1873. Hans ledelse av arbeidet her på øen kunde på den store avstand ikke bli effektiv, hans bestemmelser og avgjørelser var stundom nokså kontante, og den norske kirkerett som han ofte rådspurte, passet ikke alltid med forholdene på en misjonsmark. Det var derfor uten tvil en stor lettelse for Madagaskarmisjonærene, og samtidig til gavn for arbeidets sunde utvikling, at Schreuder gikk ut av selskapets tjeneste. Men rett skal være rett: *Schreuders befatning med Madagaskarmisjonens grunnleggelse hører til de ting for hvilke vi velsigner biskop Schreuders minne i takknemlighet.*

VII.

Det går ikke an å avslutte disse linjer uten å si nogen ord om de trekk av Schreuders sterke personlighet som en blir opmerksom på ved å følge hans spor i disse betydningsfulle år.

Ivar Welle sier meget treffende: «Schreuder var alt annet enn pietist, sentimentalitet avskydde han som pesten.» Kun må da begrepet «pietist» opfattes i den rette kirkehistoriske betydning, ikke i den gjengse.[125]) For vi møter hos Schreuder meget av det som nettop burde utmerke en god pietist. «Den der har havt anledning til at se ham og høre ham, naar han i sit hus knælende holdt sin morgen- og aftenandagt, han vil ikke let glemme, hvor gribende saadanne stunder kunde tale til hjertet, og hvor høit han til samme tid vidnede om, at det at leve var ham Kristus, og det at dø en vinding,» skriver en av dem som en tid stod ham nær, misjonsprest, cand. med. og theol. Borchgrevink (i Aftenposten).[126]) Schreuder var en bønnens mann, hans egne beretninger vidner sterkt om det, og de som kjente ham sier det samme.[127]) Beretningene i Misjonstidende og Luthersk Kirketidende om Schreuders prekener og foredrag under det korte Norges-ophold sommeren 1866 inneholder stadige bemerkninger om hans inderlige, hans hjertelige, hans gripende bønn, hvormed han begynte eller avsluttet sine taler.[128]) Under sine reiser i bærestol her på Madagaskar, sier han, «var det mig rigeligen forundt — til min ikke ringe aandelige vederkvægelse — at kunne tale saameget mere og friere til den treenige Gud om disse Hans hænders gjerninger, disse udødelige sjæle, der ligesaavelsom vi selv trængte til at gjenløses til det

evige livs trøstefulde haab.»[129]) Han kunde ikke tale til sine bærere, da han ikke kjente deres sprog, men han kunde be for dem. Han hadde ofte vanskelig for å få sove om nettene på sine Madagaskarreiser, det var som han en gang sier, «de mange missionstanker og vidst ikke færre lopper» som ikke gav ham fred. Dagene var ofte sterkt optatt av samtaler med dem han kunde utspørre om forholdene og av å gjøre iakttagelser på alle kanter, så han måtte bruke natten til «at bringe det i system og at indpræge det fastere og klarere i hukommelsen, derhos overtænkte jeg ogsaa, hvorledes jeg næste dag hensigtsmæssigst skulde indrette det . . .» — og da var det «forbi med at kunne sove.» Ofte hadde dette (naturligvis) den virkning at det «ligesom vilde mørkne og løbe rundt for mig . . . men da tog jeg altid min tilflugt til bønnen, raabte til og klagede min ofte piinlige nød for den kjære Gud, og saa blev det ogsaa altid igjen bedre for mig.»[130]) Schreuder kjente vel til hvad det var å «brydes med den treenige Gud» og ikke slippe ham, «førend han har velsignet.»[131]) Like fra han som student kjempet sin ensomme kamp for å finne Guds vilje med sitt liv og til han blev kalt hjem fra kampplassen, er dette med den inderlige, kjempende, barnefromme og tilfluktsøkende bønn noget av det mest karakteristiske ved hans kristenliv.[132])

Den intensitet som særmerker hans bønneliv, møter vi også i hans stilling til kallsgjerningen. Han er misjonær alltid og allevegne. Hele livet går han bokstavelig efter paragraf 3 i den gamle «Instrux»: «Enhver anledning til evangeliets forkyndelse for hedningerne maa samvittighedsfuldt og redelig benyttes.»[133]) Her på Madagaskar kunde han bruke engelsk med de mere oplyste, guvernøren Raharolahy f. eks. forstod engelsk, «og da jeg under afskedsbesøget hos ham den 19de September talte med ham om det ene nødvendige og hvorledes han tænkte at sørge for sin sjæls bedste, nu Guds ord var bragt ham saa nær . . . . svarede han, at han haabede at komme til troen.»[134]) Også overfor dronning Rasoherina avla han sitt vidnesbyrd. Da han overrakte henne 5-francsstykket («hasina») sa han: «Herren, vor himmelske Fader, tildele Deres Majestæt bedre og varigere gaver end dette forgjængelige guld!» Og han forsikret henne om at han bad for henne, at «Gud vor himmelske Fader vil være Dem naadig og give Dem fred i Deres hjerte, Deres huus og Deres land.»[135]) På reisen opover til hovedstaden var Schreuder alene med sine bærere, og det la sig tungt på hans sinn at han ikke kunde røkte sitt kall hverken på veien eller i de småbyer hvor han overnattet. En kristen han traff, viste ham sitt nye testamente . . . «han syntes at have det ondt i denne onde verden; jeg kunde kun bede for ham og kun ved tegn og nogle faa ord betegne det fælles haab, der forhaabentlig boede i

os begge, saa denne sammenkomst var baade nedbøiende og opløftende.»[136])

Også søndagens helligholdelse var preget av den samme intensitet. «Aldri vilde han foreta en reise på en søndag uten den absolutte nødvendighet. Man måtte i det hele ikke komme til ham med nogen slags verdslige forretninger eller bekymringer på søn- eller helligdager. Da vilde han ha fred. Aviser lestes næsten aldri om søndag på Entumeni i den tid.»[137])

Schreuder var total-avholdsmann. Han avskydde tobakken, og der skal aldri være kommet en cigar eller pipe i hans munn.[138]). Han krevet også tobakksforbud overholdt av misjonærene, undtagen Udland.[139]) Verdslige fornøielser hadde Schreuder aldri brydd sig om, ikke engang som barn eller som student. Og nøisomheten var satt i system. Som stud. theol. kunde han rose sig av at «ingen fik smørret så billig som han.»[140]) Han gir de engelske misjonærer på Madagaskar nogen stikkpiller fordi de «istedetfor at nøies med at søge at leve af landets gode ting, lade sine mange indbildte fornødenhetsvarer — saasom øl, pickles, beskøiter o. desl. — hente i dyre domme fra f. ex. Mauritius.»[141]) Schreuders nøisomhet var imidlertid ikke begrunnet i kristenlivet men i misjonskallet,[142]) det var hvad Johs. Johnson kalte «den *glade* selvfornegtelse». Schreuder hadde stor respekt for Hauges venner og ikke minst for haugianeren Haugvaldstad. Han stod «høit i hans aktelse. Derom vidner også den kjensgjerning, at han gav den første hedningegutt som døptes på Entumeni navnet: Johannes Haugvaldstad.» Stavem som bodde sammen med Schreuder i flere år, sier at biskopen var «meget kritisk,» men allikevel hørte han aldri at Schreuder sa et eneste dadlende ord om Hauges venner. Om Gisle Johnson hadde han bare godt å si, «han er logiker,» sa han f. eks. om ham. Men professor Caspari kunde Schreuder ikke like. Formodentlig fordi han var tysker. Efter 1864 betraktet Schreuder tyskerne omtrent som røvere.[143])

Man må således ta sterke forbehold dersom man karakteriserer Schreuder som «alt andet end pietist,» det gjelder ikke så meget hans åndsretning, men desto mere hans psykologi: han var ingen følelsenes mann, og enhver følelses-kristendom og ethvert kristendomsføleri stod ham fjernt.[144]) Han var et forstandsmenneske og — ennu mere: en *vilje*. En sammenbitt energi alle sin dager. Da han av forstandsmessige grunner fant ut at han måtte ha sig en kone, bestilte han en sådan hjemmefra, idet han skrev til jomfru Lovise Olsen i Bergen om «Raad og daad i sit ægteskabsanliggende.»[145]) Det høres tørt ut, men der må vel ha rørt sig noget i hjerteregionen allikevel.[146]) Doktor Borchgrevink bevidner forøvrig at der tross alt *var* «inderlige, varme følelser, der kunde bevæge

sig inde i hans hjerte, men som han saa ofte skjulte, fordi hans viljeliv var det mest fremtrædende.» Han minnes i så henseende — foruten Schreuders gripende bønn — den bevegede avskjed med hjembygdens kirke, Sogndal i Sogn,[147]) da biskopen «var saa greben, at stemmen skjalv, og taarerne strømmede ned over hans veirbidte ansigt,» samt den dagen utenfor Antananarivo 1869 da biskopen «sagde os farvel og med sit brede smil rakte os den kjæmpehaand, som engang havde været i leopardens gab, da han kjæmpede med den paa liv og død i skogen paa Entumeni, og som endnu bar dybe merker efter dens tænder.»[148])

(Forts.)

VÅRT SYN PÅ SKRIFTEN

AVSLUTTENDE SVAR TIL PASTOR CARL FR. WISLØFF

Av Ivar P. Seierstad.

De vanskeligheter W. har følt ved det positive bibelsyn, samler sig særlig om spørsmålet: Hvor er grensen mellem det feilfri og det feilbare i Skriften?

Av det foredrag som gav foranledning til vårt ordskifte, vil man se at heller ikke jeg er uten syn for spørsmålets vanskelighet. (Se T. T. K. 1937 s. 169.)

Men saken ligger dog ganske anderledes an enn W. mener.

1. Det er jo aldeles ikke så at vår skjelnen mellem feilfritt og feilbart beror på en subjektiv vilkårlighet, som vi kunde slutte med.

At det *gis* to områder, ett hvor Skriften *ikke* kan feile, og ett utenfor dette hvor feil kan forekomme, står nemlig uryggelig fast ut fra Skriften selv.[1]) Disse områder har jeg avgrenset med prinsipiell klarhet og bestemthet. (Jfr. de sitater W. selv gir av mine

1) For sikkerhets skyld gjør jeg opmerksom på at uttrykkene feilfrie og feilbare «områder» ikke må forståes som om det skulde dreie sig om større eller mindre inspirerte eller uinspirerte «avsnitt» i tekstene, slik at man kunde skille mellem inspirert og uinspirert stoff på samme måte som man har ment å kunne skille Jahvist og Elohist i Pentatevken. Enkelte uttalelser av W., særlig s. 140 øverst, kunde tyde på at han har forstått det sånn. («Bibelen . . . vet ikke å fortelle om noe avsnitt eller forhold innenfor sitt område som ikke er inspirert.») Det guddommelige og det menneskelige i Skriften forholder sig ikke til hverandre som jernet og leret i føttene på Nebukadressars koloss, heller ikke som platt og krone på en mynt, men snarere som sjelen forholder sig til legemet; det sistnevnte er organ og uttrykksmiddel for sjelen. Den guddommelige inspirasjon har gjort Skriften ufeilbar i henseende til dens gudgivne hensikt og mening: å gjøre vis til frelse, å være kilde og norm for kristelig tro, liv og lære, som det heter i teologien. De nytestamentlige stedene om inspirasjonen gir tydelig beskjed om i hvilken bestemt henseende den guddommelige innvirkning har gitt Skriften dens særegne kvalitet. Og den som utstrekker disse utsagn til å gjelde andre henseender enn den Skriften selv angir, gjør sig skyldig i den feil å «legge til». Og denne feil blir så meget mindre undskyldelig, som Bibelen selv med all tydelighet lar oss erkjenne at inspirasjonen i visse henseender ikke har gjort den feilfri. Av den negative premisse W. stiller op: Bibelen vet ikke å fortelle om noe uinspirert avsnitt eller forhold innenfor sitt område, kan man ikke trekke noen gyldig slutning.

uttalelser T. T. K. 1938, s. 134.) For den alt overveiende del av de spørsmål som kommer i betraktning, volder det ingen vanskelighet å avgjøre hvilke materier som kommer inn under Bibelens ufeilbarlige autoritet og hvilke ikke. (Se punkt 2.)

En annen sak er at det nok finnes tilfeller hvor det kan være vanskelig å avgjøre om det som berettes hører sammen med åpenbaringsinnholdet på en slik måte at dette innhold står og faller med den historiske og saklige virkelighet av det som berettes, slik som tilfellet er f. eks. med de frelses-kjensgjerninger som er nevnt i den 2. artikkel. Men denne vanskelighet er mere teoretisk enn virkelig praktisk. Vel å merke for den som deler den positive teologis prinsipielle stilling til Skriften som ufeilbarlig kilde og norm for kristelig tro, liv og lære, og virkelig har forstått hvad det innebærer.

For å kunne akseptere den positive teologis bibelsyn forlanger W. at man hele Bibelen igjennem skal kunne streke op skillelinjen mellem «inspirert» og «uinspirert», «feilbart» og «ufeilbart». Dette krav springer naturlig ut fra vår tilbøielighet til kvantiterende og rumbilledlig tenkning, og vår hang til å rasjonalisere alt, også Bibelen. Det organiske forhold som består mellem åpenbaringsordet og skriftvidnesbyrdet tillater ingen rasjonal kartlegning av «grensen» mellem feilbart og ufeilbart gjennem alle Bibelens vers, kapitler og bøker en gang for alle. Vi får prøve å innstille vår tenkning efter den bibelske virkelighet, ikke innstille Bibelen efter vår tenkning. Vi kan ikke kartlegge «grensen« mellem sjelen og legemet i et menneskevesen, hvad enten vi nærmer oss den fra den fysiologiske eller den psykologiske siden. Men er vi i besittelse av «personsans» volder det oss ingen vanskelighet å avgjøre i praksis når vi har med kroppen og når vi har med sjelen til et annet menneske å gjøre.

W. peker på at der er ulike opfatninger og at en og samme teolog kan komme til å forandre opfatning i enkelte spørsmål. «Skulde ikke denne grenseforskyvning vise troende teologer at de burde skyve hele denne skyvbare grense ut av Guds ord?» spør han. Altså: Når man ikke med absolutt sikkerhet på alle punkter kan trekke op *grenselinjen* mellem to områder, da bør man nekte at der *eksisterer* to områder og slå det hele sammen under ett. Det er en logikk som er ukjent både i det praktiske liv og i videnskapene. Geografene har vaklet betenkelig med hensyn til grenselinjen mellem land og vann på de sydligste breddegrader. At de dog ikke er kommet på den enkle løsning å «skyve hele denne skyvbare grense ut» og kalle det hele for land eller det hele for hav? Umuligheten av å «gå op» grenselinjen mellem det sjelelige og det legemlige bør vel heller ikke føre oss til å hevde at mennesket er bare sjel eller bare legeme.

2. W. mener at vi med vårt syn nødvendigvis må bli avhengige av utvortes autoriteter. For i det praktiske liv sier den ene teologiske retning det og den andre det. «Hvem skal avgjøre hvor grensen går?» spør W. Og han tror at Hallesby vilde komme i en slem knipe dersom en rasjonalist vilde foreholde ham at han (Hallesby) kun tillegger det religiøs-etiske innhold normativ verdi. Ut fra dette prinsipp skal rasjonalisten kunne hevde at læren om et evig helvede hverken er religiøs eller etisk og derfor ikke hører med til det ufeilbare åpenbaringsinnhold!

Det vilde vært mere gavnlig om W. hadde øvet noen kritikk overfor sine egne opstillinger før han gikk irette med sin professor i systematikk. De viser en utillatelig brist i elementær formal-teologisk tenkning:

Om noen hevder at ett eller annet er u-etisk, andre igjen etisk, har det jo intet å si for spørsmålet om hvorvidt vedkommende moment hører inn under etikken eller ikke. Om noen — som W. postulerer — skulde falle på å si at læren om helvede ikke er «religiøs», har jo det intet å si for spørsmålet om hvorvidt dette læremoment inngår i bibelsk religion. Der blir her spørsmål om to ting: Om man kan finne ut hvad Bibelen sier, og om man kan foreta de elementære formal-teologiske tankeoperasjoner som skal til for å avgjøre hvorvidt det som Bibelen sier på de forskjellige steder, hører inn under dogmatikken, etikken, eller inn under zoologien, kronologien, etnologien o.s.v. W. kan sammenligne de forskjellige fremstillinger av den kristelige troslære, så vil han se at det ikke har vært så forferdelig vrient og vrangt for lærerne i faget å skjelne her som det har vært for pastor W. Forskjellen kommer derimot dels av vanskelighetene med å *tyde* Skriftens mening rett, dels av at ikke alle deler den positive teologis absolutte *bundethet* av det som Skriften i dens nytestamentlige fullendelse uttaler på det religiøse og det etiske område.

Man skulde ikke tro at noen prest fra Menighetsfakultetet kunde bli så desorientert med hensyn til det skrift*prinsipp* som han burde ha lært å forstå i sin studietid, at han trodde at noen under påberopelse av *det* kunde bestride et læremoment som det om den evige fortapelse. Hallesby har jo tydelig og klart nok latt oss forstå at det er *Skriftens* religiøse og etiske innhold som har normativ verdi. D. v. s. det dreier sig her ingenlunde om hvorvidt rasjonalister, fundamentalister eller andre kan eller vil anse de forskjellige læremomenter for religiøse eller etiske, men ene og alene om hvorvidt vedkommende moment går inn under *Skriftens egen* religion og etikk i nytestamentlig fullendelse. Og derom rår der — blandt alle som kan og vil eksegere Jesu og apostlenes ord

redelig — ingen som helst tvil med hensyn til det lærestykke W. nevner.

Overfor hele den religion og etikk som Bibelen selv vil gi oss som frukten av den fullendte åpenbaring, avviser den positive teologi *prinsipielt* ethvert forsøk på å gjøre den subjektive religiøse, etiske og kulturelle bevissthet til målestokk[1]). Den vil la sin tro, sitt liv og sin lære bestemme alene av Skriftens egne ord, sålangt man ved den Hellige Ånds oplysning, under enfoldig lesning og redelig historisk-eksegetisk granskning kan erkjenne hvad Bibelen selv sier om saken.

En sammenligning mellem de kristne kirkesamfunds konfesjoner viser at det ikke volder noensomhelst vanskelighet å avgjøre hvilke *emner* som går inn under Skriftens egen religion og etikk. Derimot har vanskeligheter med *tydningen* av Skriftens ord og mening gjort sig gjeldende og ført til ulike læreopfatninger. Men denne vanskelighet forminskes ikke det ringeste ved det fundamentalistiske bibelsyn.

W. forteller at man kan treffe folk som bestrider læren om helvede hvor man minst venter dem. Ja det er sikkert. De finnes sogar der hvor W. selv minst venter dem, blandt dem som hevder hans eget bibelsyn: Alt er inspirert — alt er ufeilbart. Vi behøver bare å nevne adventistene. Derimot finnes de *ikke* blandt dem som med et noenlunde klart teologisk judicium deler og hevder Menighetsfakultetets prinsipielle stilling til Skriften.

3. W. viser sig fullstendig utenfor det hele når han tror at anvendelsen av den positive teologis bibelsyn vil være avhengig av den større eller mindre «pietet» hos de teologiske lærere. Jeg er tilbøielig til å tro at W. — efter å ha stiftet bekjentskap med Krogh-Tonnings kritikk av den begynnende liberale inspirasjonsopfatning hos Fr. Petersen — overfører denne kritikk på Odland-Hallesbys inspirasjonsopfatning, uten å være opmerksom på den store og avgjørende forskjell. Overfor Fr. Petersens syn på inspirasjonen[2]) må jeg i ganske meget gi Krogh-Tonning rett[3]). Det måtte bære lukt i den liberale teologi.

Men om elevene fra Menighetsfakultetet skulde komme til å vanslekte på sine lærere, kan man ikke med W. legge noen del av ansvaret på lærernes inspirasjonsopfatning. Foreløbig har utviklingen ikke vist noen avdrift, det ser ut til at den bibelsk-lutherske

---

1) Sml. også L. Aalen i T. T. K. 1937 s. 219 note 130. — 2) Fr. Petersen: Om Inspirationen, Luth. Kirketid. 1887 s. 353 ff. 369 ff. — 3) Krogh-Tonning: Om Inspirationen, Nogle ord i Anledning af Prof. F. Petersens Angreb på den kirkelige Inspirationslære. Chra. 1888.

lærekurs skal bli fastholdt og stukket ut med like sikre og gode peilinger.[1])

Derimot frembyr det formale prinsipp som W. hevder (Alt er inspirert = alt er Guds ord = alt har del i den guddommelige åpenbarings ufeilbarhet) ikke den ringeste garanti for en mere ren og klar bibelsk lære og forkynnelse. Det forholder sig tvert imot så at uenigheten og forvirringen både i læren og i forkynnelsen, tildels også fordunklingen av de centrale frelses-sannheter, er *størst* på den kirke- og sekt-mark hvor det ufeilbarlighetsdogme W. hevder, har vært mest fremherskende.

Hvilken prinsipielt utillatelig omgang en mann med fundamentalistisk bibelsyn kan tillate sig, selv med de klareste religiøse utsagn av Jesus, gir W. selv et eksempel på. I T. T. K. 1938 s. 135 anm. 2 hevder han (indirekte) at Jesus var allvitende. Tvert imot Jesu ord i Mr. 13, 32: Περί δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, ... οὐδὲ ὁ υἱός εἰ μὴ ὁ πατήρ.

Jeg tviler ikke på at W. vil kunne finne anvisning på en 5—6 forskjellige måter til å smette forbi dette stedet på også, om han leter hos sine hjemmelsmenn. For oss som deler Menighetsfakultetets skriftsyn, blir det et nytt eksempel på hvor lett det går å frigjøre sig fra «die buchstabischen Worte im Buch» — når bare det gjelder å berge et selvsøkt og selvvalgt ufeilbarlighetsdogme. Her — likesom i flukten bort fra den bibel Gud har lagt i vår hånd, til *postulerte* ufeilbarlige originalhåndskrifter (se punkt 7) — viser det sig at det er i det *ultra-konservative* bibelsyn det svikter med hensyn til bibeltroskapen, ikke i det positive. At de ultra-konservative har en ren og sterk *vilje* til bibeltroskap, vil jeg ingenlunde benekte.

Med urette har W. fått ut av mine ord at det som ikke hører med til åpenbaringsinnholdet skulde være «av indifferent betydning for troen». Også forsåvidt de bibelske utsagn og beretninger innebærer fremstillinger av rent naturhistorisk, tidshistorisk eller geografisk art o.s.v. er de av betydning for troen, nemlig som åpenbaringens jordiske bakgrunn og levende anskueliggjørelse. Dette turde fremgå klart nok av mitt foredrag.

Men jeg mener at vi uten fare for troen kan gi sannheten dens rett og medgi at der kan foreligge feil og motsigelser i de henseender som jeg har angitt. Jeg vil slett ikke si at det er «indifferent for troen» at der foreligger slike feil i den bibel Gud har lagt i våre hender. Det har ganske sikkert sitt bidrag å gi til vår kristelige troserkjennelse. Og jeg har før pekt på faren ved å være Skriften overhørig på dette punkt.

---

1) Jfr. den sterke betoning av de lutherske bekjennelsesskrifter overfor «*vår* tids store fare: kryptoliberalismen.» L. Aalen T. T. K. 1937 s. 159.

Jeg kan ikke riktig tilegne mig den Krogh-Tonning-Wisløffske opfatning at det er «vesentlig nok for saliggjørelsens kraftige forarbeidelse» at vi bedømmer oplysningen i 2 Sam. 21, 19 som en *skrive*-feil, og ikke som en *erindrings*-feil. (Se W.s artikkel s. 137 med note.) For Krogh-Tonnings vedkommende vet vi bare at dette bibelsyn var en «kraftig forarbeidelse» av hans overgang til *katolisismen*[1]). Det skal bli interessant å se hvad det kan komme til å føre til hos teologer som er bedre forankret i Luther. Bærer det vestover til Missouri?

Det er tiltalende at W. klart og tydelig gir uttrykk for at man — efter hans grunnsyn — «går ut fra at alt som berettes oss i denne bok er Guds ord.» «Da Skriften er ufeilbar slik den er gitt oss av Gud, *kan* de hellige forfattere ikke ha optatt to motstridende versjoner.» (Uthevet her.) Men hvilken autoritet har garantert Wisløff riktigheten av hans dogme? W. vil formodentlig svare: Skriften selv. Det blir med W.s forutsetning en circulus vitiosus. Det er forståelig nok at Krogh-Tonning søkte inn under pavens faderlige autoritet, mens andre er i ferd med å søke sig nye fundamentaliserende lærefedre i syd og i vest.

4. Efter W.s sitat av M. F. Roos rimer det sig ikke med et ydmygt disippelsinn å tale om feil i Skriften. Jeg må jo o tilstå at noen og hver kan få følelsen av et gruelig syn på Bi .en når W. skriver om «feil i Guds ord» som noe vi lærer. Nei, i *Guds ord* er der ingen feil. Det vilde være heldig, også for W.s eget syn, om han skjelnet noe mellem begrepene «inspirasjon», «åpenbaring», «De hellige skrifter» og «Guds ord». Det nødes han til, om han vil ta hensyn til alle de momenter han anerkjenner.

Ifølge W.s utføringer går det an å tale om skrivefeil i Bibelen, men å tale om erindringsfeil strir mot kristelig ydmyghet. Skriften selv bevidner dog ganske tydelig at erindringen i visse henseender har kunnet svikte hos de hellige forfattere. Se 1 Kor. 1, 14—17. Virkelig ydmyghet krever at man er villig til å la sig lære av Skriften på alle punkter.

Det viser sig at ydmygheten ellers kan komme til å gjøre de mest forbausende sprell. Ifølge Möllers Innledning til G. T. s. 57 har Matteus «i kap. 1 på konstlat sätt inskränkt antalet släktled från Abraham til Kristus för att bibehålla schemat 14 gånger 3 släktled.» Matteus skal altså med bevisst vilkårlighet ha fuklet med navnerekken for så efter vellykket verk å kunne imponere leserne

---

1) «Kan dens (den protestantiske kirkes) Begreb om Skriftens inspirationsmæssige Ufeilbarlighed ikke holdes, d a m å v i t i l R o m for at faa en anden, en ufeilbar kirkelig Læreauctoritet hvis ellers Rom vil modtage os på saadanne Betingelser. Thi heller ikke Rom fornegter Skriftens særegne Inspiration og Ufeilbarhed.» Om Inspirationen, s. 40.

med å henvise til de menings-tunge typiske tallforhold i Jesu stamtre, slik som han gjør i 1, 17! Jeg vil anbefale enhver som inklinerer til W.s bibelsyn å sammenligne ættetavlene i Mt. 1 og Luk. 3 navn for navn, for så å svare sig selv på det spørsmål: Mon den linje som den positive teologi anviser til forståelse av forskjellene, eller den linje som det ultrakonservative bibelsyn anviser, er den mest ydmyge og respektfulle overfor Den hellige skrift?

Hvor nedbrytende det ultra-konservative bibelsyn virker på evnen til å erkjenne sannheten i disse ting, gir Møllers innledning et klart eksempel på. Han kan med største letthet forene Mt. 27, 9 med hevdelsen av at hele Sacharjaboken er av profeten Sacharja, Haggais samtidige, *uten* å innrømme at der foreligger misminning i Mt. 27, 9. Antagelse av skrivefeil kommer ikke i betraktning her[1]). Men Möller påstår at «tillika et ord av Jeremia var åsyftat». Matteus-stedet lyder: «Da blev det opfylt som er *talt ved profeten Jeremia som sier:* «Og de tok de tretti sølvpenger, den verdsattes verdi hvem Israels barn lot verdsette, og de gav dem for pottemakerens aker, således som Herren bød mig.»». Der finnes intet i Jeremiaboken som tilnærmelsesvis sier det samme. Men der er på et par steder i Jeremiaboken (kap. 18 og 19) tale om en pottemaker, og dette forklarer at der kunde erindres feil. En teolog hvis sannhetserkjennelse fungerer uhemmet av det fundamentalistiske ufeilbarlighetsdogme, vil ikke kunne si at Mt. i 27, 9 tillike har tilsiktet et ord av Jeremia, og derfor også kunde skrive at det ord han anførte var *talt* av Jeremia, uten at han (teologen) vilde ha følelsen av å gjøre sig skyldig i grovt fusk. At Möller og andre kan gjøre det med god og rolig samvittighet, vil jeg ikke dra i tvil. Men denne immunitet overfor tekstenes tydelige tale virker avskrekkende på oss. *Vestigia terrent.*

5. For enhver som gjør alvor av åpenbaringstanken, må det være klart at Guds åpenbaring på ethvert trin stod i overensstemmelse med sig selv. Derfor kan jeg selvsagt gi min tilslutning til W.s ord: «Om Gud i den gamle pakts tid ikke lot sitt folk få vite hele sannheten, så lot han dem dog ikke få vite noe som stod i motsetning til den fulle sannhet.» Men W. misråker helt problemet når han taler om dette. Spørsmålet er om Guds åpenbaring til Israel var av den art at åpenbaringsinnholdet smeltet sammen i mottagernes bevissthet med deres vanlige forestillinger om verden, naturen og historien, uten å rense disse forestillinger for menne-

---

1) «Matt. 27, 9 kunde citera Sak. 11, 12 f. såsom et ord av Jeremia, då ju tillika ett ord av Jeremia var åsyftat. Det kan vara Jer. 18, 2 f. 19 (eller 32, 6—15).» «N. T. bjuder . . många exempel på att en hänvisning till et gamaltestamentligt ord kan avse mer än ett ställe i G. T., ehuru N. T. nøjer sig med att uttryckligen hänvisa till blott en gamaltestamentlig författare.» M. anfører Mr. 1, 2 f., Mt. 21, 5 f., 21, 13, 21, 42—44, Rom 9, 27. 33, 1 Pet. 2, 6 ff.

skelig begrensning og ufullkommenhet. Eller om åpenbaringsmeddelelsen medførte at alle forestillinger som den blev forbundet med og som den fremkalte som sin gjenklang, blev hevet til ufeilbarlighet og videnskapelig eksakthet i alle retninger. Og om den begynnende overnaturlige åpenbaring medførte at alle mere eller mindre naturvokste religiøse og etiske forestillinger hos åpenbaringsbærerne straks forsvant? Vi for vår del er ikke i tvil om svaret. Og derav følger at vi ikke i enhver henseende kan identifisere innholdet av de hellige skrifter med Guds åpenbaringsmeddelelse. Istedenfor de rasjonale kriterier som W. her straks vil forlange, henviser jeg til Johs. 16, 13 og 1 Kor. 2, 12. Der er det sagt hvordan vi blir istand til å «kjenne det som er gitt oss av Gud.»

6. Det er uten grunnlag i mine utføringer W. taler om «den forskjell som S. etablerer mellem Skriftens direkte og indirekte vidnesbyrd.» Jeg etablerer ingen forskjell, men hevder at både de direkte og de indirekte vidnesbyrd må tas hensyn til og prøves og veies efter hvad de innebærer. Når det gjelder Pentatevken som helhet, forholder det sig slik at den intet direkte utsagn har om forfatterskapet. Navnet Caspari er ikke noe eksegetisk argument.

Det er da også helt med urette W. mener å kunne anføre Odland mot mitt syn på litterær-kritikken. Odland har ikke ment at når en mann var navngitt som forfatter i innledningen til et skrift i Bibelen, så skulde det uten videre gjelde for hele skriftet og opveie alle andre grunner. Odland kommer til sitt resultat ved en omhyggelig avveining av de grunner som er anført *mot* Peters forfatterskap til 2 Pet. overfor dem som taler *for* hans forfatterskap.

W. nevner Daniels bok og vil ha grei beskjed: «Er saken avgjort i og med bokens uttrykkelige selvvidnesbyrd?» Dertil kan vi svare et «nei» uten horn og tenner. Dermed er saken slett ikke avgjort. Ingen bok er kommet med i vår bibel bare på grunnlag av det vidnesbyrd den gav sig selv i direkte utsagn om forfatterskapet. Da den kristne menighet samlet de nytestamentlige skrifter forelå der en rekke skrifter som inneholdt de mest direkte og kraftige selvvidnesbyrd om apostolisk eller profetisk forfatterskap. Vi vilde ha fått et underlig nytestament, om kirken hadde fulgt W.s metode. Men denne fremgangsmåte var ikke *kirkens*. Og den var heller ikke *Luthers*. Og hvor lite den var Odlands kan følgende sitat gi beskjed om: «Ja, man vil end ikke fra kristeligt Hold kunne negte Muligheden af, at det historisk kunde blive paavist, at en eller anden af den hellige Skrifts Forfattere virkelig har skrevet under falsk Navn, og at altsaa hans Skrift kun ved en Feiltagelse fra Kirkens Side er bleven optaget i dens Skriftsamling. Jeg siger ikke, at noget saadant er bleven paavist eller lader sig paavise. Jeg mener kun at man fra den kristelige Tros Standpunkt ingen Berettigelse har til at søge disse Spørgsmaal unddragne en upartisk videnskabelig

Undersøgelse. Og jeg vil tilføie, at efter min Mening vilde et negativt Resultat paa dette Omraade saa meget mindre kunne volde nogen vesentlig Vanskelighed for den kristelige Tro, som det ogsaa for et saadant uegte Skrifts vedkommende, der altsaa strengt taget ikke skulde have sin Plads i Kanon, lader sig godtgjøre, at det med Hensyn til sit religiøse Indhold befinder sig i fuldkommen Overensstemmelse med den øvrige Skrift.»[1].)

7. Jeg hadde ikke ventet at teologen W. vilde flykte ut på fundamentalistenes ytterste nøkne ø når man stiller ham ansikt til ansikt med vår bibels faktiske beskaffenhet: de oprinnelige håndskrifter, *de* var ufeilbare, men siden har «menneskelig skrøpelighet medført at skrivefeil har sneket sig inn i de hellige skrifter.» Samtidig forvirrer han dette for sig selv og andre ved å skrive som om det bare var i de positives bibel det kunde bli spørsmål om feilfritt og feilbart.

Når W. skriver om en feilfri bibel, så skriver han jo om en bibel som ikke eksisterer i den ganske verden. Han mener at Gud har gitt oss en feilfri bibel, til tross for at Gud aldri noen sinne har lagt en sådan bibel i den kristne menighets hender. Hverken Jesus eller apostlene har eiet den. LXX viser jo at tallrike feil er kommet inn i tekstene mange generasjoner *før* Kristus. Heller ikke den jødiske menighet, overhode *ingen* i verden har noensinne eiet en *samling* av hellige skrifter hvor ikke den menneskelige skrøpelighet hadde medført feil. Det er sannheten om Den hellige skrift Gud *har gitt oss*.

Vil man si at man — til forskjell fra Menighetsfakultetets teologi — tror og lærer at Bibelen er feilfri, så får man samtidig oplyse om at man taler om en bibel som ikke eksisterer (uten som en rent tankemessig sammenfatning av originalhåndskriftene i ultra-konservative og fundamentalistiske teologers hoder) aldri noensinne *har* eksistert som *bibel* og umulig *kan komme til* å eksistere, medmindre Gud skulde skjenke oss en helt ny og anderledes artet åpenbaring. Ellers leder man folk vill i dette spørsmål.

Den lære at Gud skulde ha latt de hellige forfattere frembringe skrifter som var feilfrie in statu scriptionis, men så straks overlatt det til den menneskelige skrøpelighet å forderve hvad han ved særlig foranstaltning hadde opnådd, gir oss en merkelig forestilling om Gud. Hvorfor har han omhyggelig sørget for at det der med Goliat og Lachmi blev riktig i originalmanuskriptet, mens de for de efterfølgende tusenår godt kunde få lov til å seile sin egen sjø? Og hvordan blir det så med det å «få folk til å slå sig til ro»? Hvordan skal man kunne vite om ikke den menneskelige skrøpelighet ved en liten skrivefeil, et uteglemt «ikke» eller lignende

---

1) Luth. Ugeskrift 1893 s. 39.

kan ha fordervet de mest centrale steder? *Hvor går grensen* mellem det som kunde bli fordervet av den menneskelige skrøpelighet og det som ikke kan bli det, *i de ultra-konservatives bibel?*

Den positive teologi er forvisset om at Gud har dratt omsorg for at hans menighet kunde ha *den samme* klare og ufeilbarlige underretning om sannhet til salighet like fra Bibelens tilblivelse til idag.

Jeg er ikke istand til å se nogen forskjell mellem det bibelsyn W. har hevdet overfor mig og det fundamentalistiske. Ifølge W.s innlegg er alt i Bibelen inspirert = alt er Guds ord = alt er ufeilbart, eller rettere sagt *var* det ved de enkelte skrifters tilblivelse. Sml. dermed den tilsvarende fundamentalsats som Worlds Christian Fundamental Association har satt op: «Vi tror på D. g. og D. n. t.s hellige skrifter som ordrett inspirert av Gud, feilfri i originalteksten.» (Efter RGG Bd. II p. 837.) De autoriteter W. henholder sig til, viser at det ikke er ut fra sammenheng med gammelluthersk læretradisjon dette bibelsyn søkes hevdet her hos oss, men ut fra påvirkning av læretradisjon i amerikansk miljø (Pieper), fra den katolsk-inclinerende Krogh-Tonning, og fra unert tysk ortodoksi (Möller). Kan W. peke på noen *forskjell* mellem hans og fundamantalistenes bibelsyn, så skal jeg gjerne slutte med å kalle det fundamentalistisk. Da jeg er opmerksom på at de amerikanske fundamentalister også har andre spesialiteter, har jeg ikke kalt noen norsk teolog fundamentalist, men jeg forbeholder mig å bruke adjektivet fundamentalistisk om bibelsynet.

8. I mitt forrige svar til W. uttalte jeg at diskusjonen kunde bli fruktbar hvis den opfylte visse betingelser samt blev ført for et teologisk forum. W. finner det gåtefullt at det siste skal være så meget om å gjøre. W. vil dog visst selv måtte innrømme at i det minste en *del* av hans anker mot det positive syn har vært uberettigede. Jeg for min del finner at W.s innlegg vidner om en meget mangelfull forståelse både av problemene i sig selv og av de løsninger som den positive teologi gir. Da W. sikkert ikke ønsker å bidra til at andre skal få feilaktige forestillinger om hvad positiv teologi er og vil, skulde begge parter være best tjent med det akademiske forum.

Derimot istemmer jeg helt ut ønsket om at legfolket skal få del i det rette kristelige syn på inspirasjonen. Det er misvisende å gi det inntrykk av at man har villet holde det utenfor. For min egen del har jeg gitt uttrykk for den samme inspirasjonsopfatning i min populære brosjyre som i mitt foredrag. «Hvor lærd skal man være før man har forutsetninger for å forstå den rette kristelige lære om inspirasjonen?» spør W. Erfaringen viser at det ikke er spørsmål om lærd eller ulærd, men bare om den indre frihet og villighet til å la sig lære av Bibelen selv. Det er først når liberale doctores

og ultra-konservative pastores gir sig av med å gi veiledning om hvad positivt bibelsyn er for noe, at det kan bli litt ugreit for enkelte blandt legfolket.

Allerede i 1887 kunde Luthersk Kirketidende bringe et lengere foredrag om inspirasjonen, som likeså klart og bestemt som mitt foredrag i 1937 tok avstand fra den gammel-ortodokse inspirasjonsopfatning[1]). L. K. var dengang «Et Ugeblad til Menighedens Oplysning og Opbyggelse». Det blev holdt og lest av mange legfolk. Og både leg og lærd skrev i det. Dengang levde både Caspari og Johnson, men hverken disse eller senere biskop Heuch bebreidet forfatteren eller redaksjonen av L. K. noe i den anledning. Men når jeg *50 år senere* hevder de samme anskuelser, griper både liberale og ultrakonservative til pennen. Begge parter er litt sent ute.

9. W. reiser tilsist det spørsmål: Hvor er det blitt av Casparis elever, hvorfor har de vært så tause? Efterat jeg for et par år siden lærte å kjenne Casparis forelesninger over innledning til G. T. (Den gammeltestamentlige Skrifts Historie, med Forfatterens Tilladelse aftrykt efter Forelæsninger (uten årstall)) er jeg ikke i tvil om svaret. Med sin lukkethet overfor de nyere spørsmålsstillinger var Casparis undervisning ute av stand til å gi elevene noe de kunde si til den situasjon som de siden møtte på det gammeltestamentlige område.

W. søker støtte i erindringen om de menn som ruver bak min «44-årige tradisjon og anerekke». Det er da næsten hårdt å måtte fortelle at selv ikke Caspari blev tro inntil enden. P. Hognestad hørte ham da han siste gang foreleste over innledning til Pentatevken — i 1890. Ifølge Hognestads referat — som foreligger for mig i Hognestads egenhendige og ordrette gjengivelse — hevdet Caspari da at «der har vært to forskjellige forfattere til Genesis, som Moses har sammensatt til et hele.» Det var forskjelligheten i sprogbruken i de to hovedkilder som tilsist overbeviste Caspari om at der hadde vært forskjellige forfattere i arbeide. Caspari endte altså slik som pentatevkkritikkens far Jean Astruc hadde begynt. På den gammeltestamentlige teologis vegne må vi beklage at han kom til å anvende sin rike videnskapelige utrustning og arbeidskraft på kirkehistorisk område. Hadde han vært likeså flittig ved sin gammeltestamentlige lest, vilde han sannsynligvis ha utvist den samme utvikling som Franz Delitzsch, og vilde vel da ha fått en ennu større betydning for utviklingen av en positiv gammeltestamentlig teologi som holdt videnskapelig mål, enn Franz Delitzsch fikk.

Resultatet av disse forhandlinger synes jeg må bli dette: Det ultra-konservative bibelsyn viser sig å være uholdbart fra hvilken ende man så griper fatt i det.

---

1) Av sogneprest O. Asperheim L. K. 1887, s. 273 ff., 290 ff., 305 ff., 321 ff.

MODERNE REFORMKATOLISISME

Under titelen «Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde» utkom der ifjor en ganske opsiktsvekkende bok «von katholischen Theologen und Laien. Herausgegeben von Gustav Mensching.[1]) Utgiveren, som er direktør for det religionsvidenskapelige seminar ved universitetet i Bonn, oplyser i forordet at verket er opstått og modnet under hans lærer Rudolf Ottos auspicier, og at det egentlig var Ottos hensikt å skrive forordet til boken og å utgi den under sitt navn, men døden rev pennen ut av hans hånd.

Boken har et dobbelt sikte. Den er først og fremst et alvorlig forsøk på å utjevne motsetningen mellem den moderne åndsutvikling og katolisismens idéverden, og dernæst vil den bidra til en forsoning mellem katolisisme og protestantisme. Tyngdepunktet ligger dog i det førstnevnte motiv. Utgangspunktet er en meget skarp påvisning av den åndelige krise hvori katolisismen for tiden befinner sig. Ved å knesette den skolastiske filosofi som norm også for nutiden har den i sin dogmatikk bundet sig til middelalderen uten å ta hensyn til at filosofien i de syv århundrer som er gått siden Thomas Aquinas's dager uophørlig har utviklet sig videre. Og den samme motsetning til moderne tenkemåte viser sig også på det historiske område, hvor katolisismen likeledes er blitt stående på det middelalderlige stade. Heri ligger katolisismens intellektuelle problematikk, og skjønt forfatterne også har øie for dens praktiske misligheter, er det dog de teoretiske som står i forgrunnen for dem.

Første del av boken er da viet en «Abbau», nedrivningen av den katolske lærebygnings foreldede bestanddeler, mens annen del

1) Leipzig 1937. J. C. Hinrichs Verlag. Kart. 4.50 M., geb. 5.80 M.

«Aufbau», fremhever det blivende i katolisismens system, spesielt «det katolske dogmes religiøse evighetsverdier», og peker på den nye tids krav på reformer i katolisismens praksis. Herunder kreves navnlig at morsmålet kommer til sin rett i liturgien, at ordets forkynnelse blir et organisk ledd i messen, at det katolske legfolk blir myndiggjort og at tvangscølibatet opheves.

Det foreliggende verk er på mange måter et gripende aktstykke; det vidner, med sine mange citater av andre katolske forfattere, høit om den åndelige nød som så mange tenkende katolikere lider under. Boken er overordentlig velskrevet, og enhver protestant må glede sig over den vidhjertethet den bærer bud om.

Allikevel er gleden hos en positiv evangelisk kristen nokså blandet. Boken gir ikke uttrykk for noget gjennembrudd av en ny *evangelisk* erkjennelse, men gjør sig kun til tolk for en liberal reformkatolisisme hvis motiver mer er av intellektuell enn av religiøs natur. Det er stort sett den liberal-protestantiske religionsfilosofi og historiske kritikk som ligger til grunn for forfatternes synsmåter. Og skjønt de uttrykkelig tar avstand fra den katolske modernisme, er det i virkeligheten kun en ny utgave av denne vi her har å gjøre med.

Forfatterne mangler da også det kristelige vidnemot. De skjuler sig bak anonymitetens maske, og det klinger ikke synderlig overbevisende at de til undskyldning anfører at leserne derved skal nødes til å se bort fra personene og kun se hen til saken. Riktignok har de menneskelig sett hatt all grunn til å krype i skjul. Deres bok er allerede blitt satt på index. Men den fortjener uten tvil å leses både av tenkende katoliker og protestanter.

Olaf Moe.

EBED-JAHVE-SANGENE HOS JESAIA II

Av Karl Vold.

Vi har her satt oss den opgave i store trekk å beskjeftige oss med å få nogen klarhet over de såkalte *Ebed-Jahve-sanger* hos Jesaia II. Det er klart, at dette store emne ikke kan uttømmende behandles i et par foredrag eller en kort avhandling. For det første er det ikke meningen å gi nogen eksegese av disse så betydningsfulle og eiendommelige sanger. Vi rekker ikke mer enn å gi en parafrastisk og bibelteologisk oversikt. Vi vil først gi en ganske kort fremstilling av de isagogiske spørsmål som reiser sig i forbindelse med disse sanger. For det annet vil vi gi en parafrase av sangenes innhold, hvilende på en eksegese vi her ikke har plass til. Og for det tredje vil vi gi en oversikt over vurderingsforsøkene og dermed over sangenes bibelteologiske betydning.

I.

De isagogiske spørsmål.

De såkalte *Ebed-Jahve-sanger* finner vi i *Jes. 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—9* og *52, 13—53, 12*, altså efter almindelig antagelse 4 sanger. Der er dog mange som har søkt og søker å hevde at der er fler enn 4 sanger. *Hugo Gressmann* f. eks. har i sin efter hans død utgitte bok «*Der Messias*» regnet med 7 sanger, nemlig 1) Jes, 42, 1—4. 2) 42, 5—9. 3) 49, 1—6. 4) 49, 7. 5) 49, 8—13. 6) 50, 4—10. 7) 52, 13—53, 12. Hugo Gressmann har således for det første satt et skille mellem 42, 1—4 på den ene side, som han tar som et orakel fra Jahve, en forjettelse ikke direkte rettet til tjeneren, men

dog talt med hensyn på ham, og 42, 5—9 på den annen side. Dette har han gjort fordi v. 5 begynner med en egen profetisk introduksjon. V. 5 danner denne introduksjon, og derefter følger selve oraklet. Introduksjonen er hymnisk utvidet. Gressmann lar også v. 8 og v. 9 høre med til denne sang, idet han finner at sangen er utvidet i disse vers med en lengere hymnisk slutning. Men all denne opdeling er unødvendig. V. 5—7 hører sikkert tross innledningsformelen: «Så sier Jahve etc.» til, og v. 8—9 hører ganske sikkert ikke til Ebeb-Jahve-sangen.

I Jes 49, 1 ff. fant Hugo Gressmann ikke mindre enn tre Ebed-Jahve-sanger. Han hadde det i det hele med å dele op i stadig mindre enheter. Forøvrig er den mulighet at 49, 7 også hører til Ebed-Jahve-sangen 49, 1—6 ikke utelukket. Verset foregriper da noget av det som er sagt i 52, 13—53, 12. Derimot handler visstnok v. 8—13 om Israels folk. Vi blir stående ved den gamle opfatning at der er 4 Ebed-Jahve-sanger.

Det er nu intet usedvanlig at der i G. T.s profetiske bøker finnes spesielle dikt som skiller sig noget ut fra det omgivende stoff. Vi tenker altså ikke på den ting eller på det spørsmål, om de profetiske bøker vesentlig er skrevet i bunnet stil og er rytmiske. Derom hersker ennu forskjellig syn, og den sak er ikke helt klarlagt. Der er meget som taler derfor. Nei, vi tenker på spesielle dikt som er sprett i de profetiske bøker og som sagt skiller sig ut fra det omgivende stoff. Vi kan eksempelvis nevne de små skapelses- og naturhymner hos profeten Amos (se Amos 4, 13; 5, 8—9; 9, 5—6.) Eller vi henviser til den cyklus av sanger som finnes i Jes 24—27 om Gudsstadens triumf over verdensstaden (se Jes 24, 7—12; 25, 1—5. 9—12; 26, 1—3; 4—6 og 7—11; 27, 2—6 og 10—11). På samme måte forholder det sig med de 4 sanger som vi kaller Ebed-Jahve-sangene i Jes 40—55.

Det isagogiske spørsmål som alltid reiser sig og kan være særlig vanskelig og omstridt er om slike spesielle sanger som er innflettet i det øvrige stoff er av samme forfatter eller av en annen og i så fall innføiet. Vi holder oss til de *4 Ebed-Jahve-sanger*. Er disse sanger av samme forfatter som har skrevet det omgivende stoff i Jes 40—55, eller er de av en annen forfatter? Hvis de er av den samme

forfatter, blir det spørsmål om de er skrevet *samtidig med, før* eller *efter* det omgivende stoff. Herom har det vært forhandlet meget og har forskjellige meninger gjort sig gjeldende. Som allerede flere ganger er sagt, avgrenser sangene sig tydelig og bestemt nok overfor det omgivende stoff. Det må være klart — vi kommer tilbake til dette spørsmål senere — at mens Ebed Jahve ellers hos profeten sedvanlig brukes kollektivt, om Israels folk som var bortført til Babel, kan der vanskelig være tvil om at i sangene er Ebed Jahve et individ. Man har nok villet bygge bro ved å hevde at i sangene er der kun tale om en poetisk personifikasjon, men det lar sig ikke holde. I det hele avgrenser stoffet i sangene sig bestemt i forhold til stoffet forøvrig.

Men om der nu er en slik avgrensning av stoffet, så er der dog både sproglig og efter innholdet en meget stor likhet mellem sangene og det øvrige stoff. Der er den samme tidshistoriske bakgrunn. Folket er som fange i et fangehus, det vil si, det er i eksil og trenger sårt en frelser og forløser. Det er det samme universelle syn på frelsen i sangene og i det omgivende stoff. Dette syn når sitt høidepunkt i sangene. I det hele en sproglig og idemessig sammenligning mellem sangene og det øvrige stoff viser så omfattende fellesskap og likhet at vi må slutte at sangene og det øvrige stoff må ha samme forfatter. Man har nok søkt å hevde at sangene kunde være forfattet av en av denne profets disipler. Således er det hevdet at sangene kan være skrevet av forfatteren av Jes 56—66, den såkalte Tritojesaia. Skulde det være en disippel, må vi avgjort si at disippelen står over sin mester. Det er da merkelig at der ikke finnes mer enn disse sanger fra en så enestående fremragende poet og profet. *Tritojesaia* som der er tale om har rimeligvis aldri eksistert. De forskjeller som det er mellem Jes 40—55 på den ene side og 56—66 på den annen side er på ingen måte større enn at de tilstrekkelig kan forklares ved at kap. 56—66 er skrevet av samme forfatter en lengere tid efter 40—55 og under andre forhold, nemlig i Palestina efter hjemkomsten.

Vi finner ingen tilstrekkelig grunn til å anta at Ebed-Jahve-sangene har en annen forfatter enn det stoff som omgir dem. Derimot er det vanskeligere å anta at denne forfatter har skrevet

sangene samtidig med og i flukt med det øvrige stoff. Dog umulig er det selvsagt ikke. Men sangene er så vidt løst forbundet med det annet stoff, og de utgjør hver for sig et så avsluttet lite verk at det er vanskelig å tenke sig at de er blitt til samtidig med boken i det hele. Der blir intet særlig brudd på sammenhengen om de fjernes. Det er ikke særlig rimelig at profeten såvidt uformidlet samtidig har brukt navnet Ebed Jahve om folket og om et individ i sangene. Det lar sig lettere forstå, hvis profeten har skrevet sangene for sig enten tidligere eller senere enn boken og har føiet dem inn på passende steder. Han har da tatt disse sanger inn i sin bok for å gi et motstykke til folket som Ebed Jahve. Det judæiske folk er en slett Ebed Jahve, døv, blind, stum, uvillig, motløs, full av mistillit. Men sangenes Ebed Jahve er trofast, trossterk, villig og avlegger glad sine vidnesbyrd for all verden. Det er derfor en nådig gave til folket at det dog får kalles Ebed Jahve. Sangenes Ebed Jahve utfører virkelig opgaven som Jahves tjener og bud. Ebed Jahve i sangene har adskillig felles med den fra eldre litteratur i G. T. så bekjente *Maleâk Jahve*. *Ebed Jahve* og *Maleâk Jahve* er vel i virkeligheten den samme. De representerer Kristus i Det gamle testamente.

Men det er umulig å avgjøre, om profeten har skrevet sangene før eller efter sin bok. Hver opfatning har sine talsmenn. Men spørsmålet lar sig ikke avgjøre, selv om det er rimeligst at de er skrevet efter bokens tilblivelse.

Man har villet finne en viss ordning i Ebed-Jahve-sangenes rekkefølge, en viss stigning. Således f. eks. *Hermann Gunkel* som har hevdet at profeten i hvert nytt avsnitt har sagt noget nytt, noget høiere og dypere om Ebed Jahve. Og mens profeten i de første sanger behandler Ebed Jahve som en nærværende, behandler han ham i siste stykke som en allerede død. Men *Hugo Gressmann* har rett i at visstnok danner kap. 53 høidepunktet av sangene, men ellers er der ingen slik ordning å iaktta. Sangene ligger på samme plan. Rent galt er det derfor å omstille sangene eller gi sig til tekststrykninger i sangene for å få i stand en ordning i stoffet efter en selvlaget plan. Kfr. Ernst Sellins forsøk. Man har endog villet hevde at Jahves tjener skal ha mottatt et dobbelt kall. Først et kall til det judæiske folk, som førte til lidelse, død og som mis-

lykkedes. Så skal Jahves tjener efter sin opreisning eller opstandelse ha fått et nytt kall særlig til å frelse hedningefolkene og derefter også Jakobs folk. Man må for å få dette til foreta omstillinger av sangene, f. eks. ta sitt utgangspunkt i Jes 49, 1—6, og man må foreta tekststrykninger. Men der er ikke tilstrekkelig grunn hverken til omstillingen av sangene eller til de tekststrykninger og rettelser man gjør. Hele tanken om det dobbelte kall er innlagt og ikke utleggelse av sangene. Disse beveger sig — som sagt — alle på samme høie plan.

II.

En parafrastisk gjennemgåelse av sangenes innhold.

Denne gjennemgåelse forutsetter, som nevnt, en mer inngående eksegese av sangene.

Den første sang danner i virkeligheten innledningen til en større sammenheng, nemlig Jes 42, 1—44, 23, og denne sammenheng har til opgave å fremstille Israelfolkets eller rettere Judafolkets kall og fremtid. Denne sammenheng med 42, 1—44, 23 kunde tale for at sang I er blitt til samtidig med avsnittet i det hele. Jahves høie tanke og plan med sitt folk fremstilles. Meget instruktivt er i spissen for denne fremstilling satt sangen om den Jahves tjener, i hvem kallet og fremtiden får sin egentlige virkeliggjørelse. Med hensyn til omfanget av denne sang er der uenighet. En rekke eksegeter med Schian og Duhm i spissen har hevdet at den oprinnelige sang kun har omfattet de 4 første vers, og at v. 5—7 er senere tilføiet. Men der er en så nøie indre sammenheng mellem v. 1—4 og 5—7, at det er rimelig at de har utgjort en oprinnelig enhet. Derimot danner v. 8—9 en så utmerket avslutning til kap. 41, at det sikkert ikke er riktig også å ville ta disse vers sammen med v. 1—7 og la dem tilhøre sangen.

I denne sang får vi for det første høre at tjeneren er utvalgt av Jahve og omfattet med Jahves kjærlighet. Han har dernæst som sin utrustning fått ruªḥ Jahve og er således en åndsutrustet person (kfr. Jes 11, 1 ff.). Ved siden av tjenerens utrustning nevnes med en gang hans opgave. Gjennem ham skal den lov og rett som var et særkjenne for Israel bringes ut til folkene. Det var nu i Israel en av kongenes to viktige opgaver å øve rett og håndheve lov. Der-

med er der dog intet sagt om at denne tjener tenkes som konge. Heller ikke er der direkte antydet at tjeneren tenkes som en enkelt eller en flerhet. Verbet הוֹצִיא som er brukt kan opfattes på en av to måter: Enten kan der være tenkt på en misjonerende virksomhet av Jahves tjener. Eller det kan opfattes slik at tjeneren bevirker at åpenbaringen av Jahves rettsvilje som en lyskilde av *sig selv* brer sig utover jorden. Rimeligvis er der tenkt på en misjonerende virksomhet.

V. 2—4 viser arten, måten og ånden i tjenerens virksomhet og formålet med den. Stille og fredselt utfører han sitt kall, tyst og saktmodig. Han skriker ikke på gaten som hedenske profeter og farer ikke med ekstravagante fenomener, slik som det også kunde skje innenfor den ekstatiske nabiismus i Israel. Han er så ulik alle despoter og vollskonger. For han tar sig kjærlig av slike endog som er å ligne med knekkede rør og snart sluknende lysflammer, av dem som er kraftløse og trenger trøst. Omhyggelig og utrettelig er han i sitt kall. Ingen blir forbigått. Skjønt hans kall er meget byrdefullt, blir han ikke trett, og kreftene svikter ham ikke. Med ubrutt kraft arbeider han, inntil målet er nådd. Og endemålet er at lov og rett skal bli grunnlagt på den hele jord. Saken er at folkeverdenen venter på hans lov. Det er en viktig betingelse for at hans kall kan lykkes. Selv אִיִּים, de fjerne kystland og øer venter på hans lov.

V. 5—7 begynner nok med en ny innledningsformel. Men det hindrer ikke, som sett, at disse vers hører med til sangen. Versene inneholder et sterkt opmuntringsord til tjeneren. Ingen mindre enn den allmektige, universelle Jahve, Han som har skapt og utspent himmelen som et solseil eller teltteppe, Han som har skapt jorden og gitt livsånde til alle som bor på den, står bak tjeneren. Den allmektige, universelle Jahve har kalt tjeneren til hans storverk. Og da han gav ham kallet, grep han tjenerens høire hånd. Jahve har kalt ham בְּצֶדֶק, i kraft av sin rettmessige rådslutning. Han er kalt som midler for denne rådslutning.

Det siste ledd av v. 6 er blitt meget forskjellig tolket. Vi kan ikke gå inn på de vanskeligheter som her melder sig. Jahve har skapt tjeneren og gjort ham til folkepakt, בְּרִית עַם og hedningelys. Hvad er dette בְּרִית עַם? Da עַם her står parallelt med גּוֹיִם kan der

ikke være tale om *menneskeheten* som nogen vil. Der må tenkes på Israels folk. עַם er heller ikke å ta som apposisjonell genitiv, og der er ikke å oversette paktsfolk, et folk hvorved hedningene forenes med Jahve. Hvis der skulde oversettes «paktsfolk», vilde der stått עַם בְּרִית. Den mest sannsynlige opfatning er Ernst Sellins, hvorefter der skal tenkes på *midleren for pakten.* Altså Jahves tjener er midleren for pakten med Israel, den som virkeliggjør pakten. Det må da ligge nærmest å tenke på den nye pakt med Israel, som der tales om Jerem 31, 31 ff. Er dette den rette opfatning, hvad det rimeligvis er, så stilles tjeneren klart nok utenfor og overfor Israel som den der har en spesiell opgave i Israel parallelt med den opgave han har overfor hedningefolkene, nemlig å være deres lys, det er frelse.

Det er så videre spørsmål om v. 7 handler om israelittene eller hedningefolkene eller begge tilsammen, og om hvad der ligger i infinitiven med לְ. Sellin har tatt uttrykkene chiastisk slik at «for å åpne blinde øine» går på hedningene, mens «føre fanger ut av fengslet og de der sitter i mørket ut av fangehullet» skulde gjelde israelittene. Andre mener at begge uttrykk vesentlig går på Israel, nærmest på Israel i eksilet. Det rimeligste er at utsagnet både gjelder Israel og hedningene, og at inf. med לְ betegner hensikten. Hensikten med at tjeneren er gjort til paktsmidler for Israel og lys for hedningene, er han skal åpne blindes øine og føre fangene ut av fengslet.

Det er altså Jahvetjenerens opgave som er understreket i den første sang, at han er utvalgt til denne opgave, hvori den består, hvordan han løser den og at han utfører den med Jahve selv stående bak sig.

Også den annen Ebed-Jahve-sang innleder et nytt avsnitt hos profeten. Det strekker sig fra 49, 1—54, 17. Dette stykke inneholder alle de tre øvrige Ebed-Jahve-sanger og ved siden derav Sionsanger. Også denne annen sang forkynner den store opgave som Ebed Jahve har. Subjektet i denne sang er klart nok forskjellig fra subjektet i det omgivende stoff. Mens der i 42, 1—7 taltes om Jahves tjener, innføres han her i 49, 1 ff. selv talende. Han taler til folkene og landene. Der er også uenighet om, hvor stort omfang denne sang har, om den omfatter bare de 6 første

vers av kap. 49 eller de 9 første vers, som nogen vil. Det er dog neppe riktig. Med v. 7 begynner et nytt stykke som omfatter 49, 7—50, 3, hvori Jahve selv taler og forkynner det motløse folk at der skal komme en underfull frelse.

Jahves tjener henvender sig til alle folkeslag, selv de fjerneste, og begynner med å henvise til sitt kall i v. 1. Han er kalt av Jahve like fra mors liv. Jahve har like fra mors skjød nevnt tjenerens navn. Det vil si: Jahve har ikke blott fra begynnelsen av skjenket ham sin opmerksomhet, «men har gitt ham hans i navnet sammenfattede bestemmelse» (Dillmann—Kittel). I v. 2 taler tjeneren i forskjellige billeder om sin utrustning. Hans munn er som et skarpt sverd. Det vil si han forkynner Jahves vilje på en gjennemtrengende måte. Det er Jahves eget ord som er lagt i hans munn, og det er gjennemtrengende i kraft av sin iboende sannhet. Tjeneren er altså profet. «Sverdet er skjult under håndens skygge.» Hvad betyr det? Det betyr enten, at sverdet ennu ikke er tatt i bruk, ennu hviler det skjult i sin balg, skjult til den tid, da det skal tas i bruk. Eller det betyr at tjeneren som sverdet er beskyttet og bevart for sin bruk. Tjeneren selv er som en spisset pil, som treffer det av Gud opstilte mål. Ennu er pilen skjult i sitt kogger. Men dens tid kommer, da den farer ut og treffer sitt mål.

V. 3 gjentar at det er Jahve som har utnevnt ham til sin tjener. Forbausende er det her tilføiede Israel. Israel er her enten å ta som apposisjon til «*du*»: «Du er min tjener, du Israel, ved hvem jeg vil forherlige mig». Eller som apposisjon til «min tjener» ɔ: «Du er min tjener, Israel, ved hvem jeg vil forherlige mig» eller «ved hvem jeg skal forherliges». I begge tilfelle synes bestemt tjeneren å være Israel. Hvis dette er den oprinnelige tekst, skulde det dermed være avgjort, at tjeneren ingen annen er enn Israel. Men da kommer det avgjort i strid med andre utsagn, hvori tjeneren klart er en annen enn Israels folk. Man har villet tolke det på den måte at Ebed Jahve skal bety: «Du er min tjener, du er Israel» (norsk oversettelse). Det vil si: *Du er det sanne, virkelige Israel, den hvori Israel* har nådd sin virkeliggjørelse ☩ ♆ 24, 6: «De som søker ditt åsyn, er Jakob» ɔ: den sanne virkelige Jakob. Men sannsynligere er «*Israel*» innskutt av en som har villet tolke kollektivt, idet dette «*Israel*» mangler i LXX-håndskrifter

og i et hebraisk håndskrift. Hvad der står i verset er altså at ved denne tjener vil Jahve forherliges, idet han vil bringe folkene til å slutte sig til Israels Gud.

I v. 4 kommer tjeneren med en klage. Det ser slett ut med at Jahve skal forherliges gjennem ham. For han har forgjeves gjort sig møie og spilt sin kraft hen i været. Virkeligheten står i sterk motsetning til den høie opgave. Han opgir dog derfor ikke sin opgave, idet han stoler på Gud og legger sin sak i hans hånd. Hos ham får han sin lønn.

V. 5 og 6 kommer svaret på tjenerens klage. Hans troskap og tillit får sin lønn. Han får et nytt utsagn fra Jahve. Foran utsagnet henviser tjeneren ennu engang til at han er kallet av Jahve like fra mors liv for å hjemføre Jakob og samle Israel sammen. Her sies det igjen uttrykkelig at tjeneren er en annen enn Israel og har en opgave nettop i forhold til Israel. Likeledes henviser tjeneren til den forsikring han har fått i forbindelse med sitt kall, nemlig at han står i ære hos Jahve.

I v. 6 kommer det spesielle ord Jahve har gitt sin tjener: Det er en for liten opgave å opreise Jakobs stammer og føre hjem de som er bevart av Israel. Han skal bli til lys, det er frelse, for hedninger, og denne frelse skal nå til verdens ender. Til hans nasjonale opgave slutter sig en universell opgave å være til lys for alle hedningefolk.

Den tredje sang i 50, 4—9 bringer ikke meget nytt. I Jes. 50, 1—3 som står parallelt med 49, 22—24 og 49, 25—26 forsikrer Jahve at han står i et uforandret forhold til sitt folk. Jahve har ikke forandret sig hverken i kjærlighet eller makt. I v. 4 veksler nu subjektet. Det kan ikke være profeten selv der griper ordet, som mange har ment. Nei i alt vesentlig er det som sies det samme som i de to første Ebed-Jahve-sanger. Det kan derfor ikke være tvil om at vi her har den tredje sang, og at subjektet er Ebed Jahve som i de to første sanger. I denne sang gir han for det første uttrykk for hvordan Gud har utrustet ham til hans profetkall og misjonskall. Han har fått en slik tunge som man finner den hos limmûdîm, hos dem som ved øvelse er blitt mester, forat han riktig skal kunne kvege de trette. Han står i inspirasjonsforhold til Jahve. Slik som mesteren i visdomsskolene kalte til

sig sine disipler hver morgen på nytt, for at de skal høre på hans tale, slik taler den store Mester, Gud, til sin tjener hver morgen på ny. Og tjeneren har ikke trukket sig tilbake. Han har vært lydig mot den store Mesters ord. Men følgen er blitt at slag, spott og skjellsord er blitt lønnen for hans profettale. I den sikre visshet at Jahve vil hjelpe ham, forsaket han dog ikke. Med tålmod har han båret sine lidelser. *Hans tillit til Gud* har virket, at han kunde gjøre sitt ansikt som flintesten, det vil si la det bli ubevegelig under spotten og slagene. *Han lot sig i sine forhånelser ikke forhåne.* Ja så sikker var han på at Jahve vilde rettferdiggjøre ham, fremstille ham som rettferdig (הַצַּדִּיק), at han endog kunde utfordre sine motstandere til å tre frem og opta kampen med ham. Begivenhetene vil la ham få beholde rett og seire, mens motstanderne skal bli som en møllett kappe som faller i stykker. De følgende v. 10—11 slutter sig ganske nær til sangen, men de hører ikke sangen til.

Med en jubeltone avslutter profeten sine Sionsanger i 51, 1—52, 12, *og derefter følger den 4. Ebed-Jahve-sang i 52, 13—53, 12,* den veldigste, eiendommeligste, men også vanskeligste av dem alle. Særlig mot slutten er sangens tekst så vanskelig og ødelagt at det omtrent ikke lar sig gjøre å oversette den. I denne sang er det Jahve selv som innføres talende om sin tjener. Sangen begynner nokså likt 49, 7, med å fremheve motsetningen mellem tjenerens dype fornedrelse og elendighet på den ene side og hans ophøielse og forherligelse på den annen side. Sangen setter med engang inn med i tre uttrykk å tegne tjenerens ophøielse (hans status exaltationis). Der er en sterk antitese mellem v. 13 og v. 14. Tjenerens høihet stråler mot hans dype fornedrelse. Han var så ussel og elendig at man måtte tenke at han var gjenstand for en eksempelløs guddommelig vrede, og han måtte vekke avsky og gru. Men så må folkene undres og konger forstumme ved å se den formentlige av Guds vrede merkede, med avsky og gru betraktede tjener stå der i underfull herlighet. Forunderlig å skue! Dette må være meningen av den i v. 13—15 så vanskelige tekst.

Med 53, 1 veksler subjektet. Der inntrer et «vi». Den senere jødedom, som så sig selv apoteisert i Ebed Jahve, fant at «*vi*» måtte være hedningefolkene. Duhm har hevdet at profeten selv

står bak dette «vi». Han skal ha sluttet sig sammen med andre profeter. Det lar sig høre. Men rimeligere er at «*vi*» er den jødiske menighet. Man forstod ikke dette under med Jahves tjeners fornedrelse og ophøielse.

I v. 2 ff. tales der på nytt om tjenerens så dype fornedrelse. Derfor begynner ikke her en ny sang. Men i 52, 13—15 blev kun den grunnakkord slått an som i 53, 2 ff. får sitt fulle utspill. Selv i sin oprinnelse var han uanselig som et rotskrudd i tørr jord. Ingen gav akt på ham. Han vokste op uten skikkelse og anseelse, uten noget utseende som man kunde ha behag i. Der synges likefrem en klagesang over ham, dog i en mer dempet form enn i de tradisjonelle liksanger. Han er et utskudd som menneskene undgår, vel kjent med smerter, en for hvem man i vemmelse og sorg tilhyller sitt ansikt. Man utholdt ikke synet av ham. Israelittene betraktet ham på samme måte som vennene betraktet Job, som slått og plaget av Gud, fordi han var en særlig synder (v. 1—3).

Men det var ikke for egne synder han led. Han led stedfortredende. Han bar de smerter og plager andre skulde ha båret. Det var israelittenes synder han bar. (Det er israelittene som her er de talende.) Han blev stunget for våre (de talendes) misgjerninger. Han blev rammet for våre (de talendes) synder. Han bar den straff vi (de talende) fortjente. Ved hans sår vant vi helsen. Der er ingen som kan komme bort fra at her er tale om helt stedfortredende lidelse. F. eks. *von Hofmann* i «*Schriftbeweis*» søkte nok ved en i høieste grad kunstlet eksegese å komme bort derfra. Det vant intet bifall. Der er her tale om soning av andres synd ved stedfortredende lidelse, ved frivillig overtatte lidelser. At det ikke er hedningene, men israelittene som må opfattes som de talende, viser navnlig også v. 6. Hedningene kan ikke tale om Jahve som sin hyrde, en hyrde de ikke fulgte. Det var israelittene som hadde vendt sig hver sin vei som villfarne får. — Der er heller ikke tale om en Jahves vrede, som virker eruptivt og rammer i blinde, rammer tjeneren i blinde. Nei lidelsen og straffen er tydelig nok villet både fra Jahves og tjenerens side og er tenkt etisk motivert. Synden får sin objektive avstraffelse stedfortredende på tjeneren, og formålet er at synden derved skal overvinnes (v. 4—6).

V. 7 ff. skildrer hvordan tjeneren led som ovis patiens injuriae, som fåret, lammet der er billede på uskyld og tålmot. *Tålmodig*, uten vegring og motstand, uten å åpne sin munn, og ikke bare rent passivt, skjønt den side er særlig understreket, men *frivillig*. V. 8 er tekstmessig vanskelig. Men meningen må være at berøvet sin rett og uten at nogen betenkte hans skjebne ramtes han endog av døden for sitt folks skyld. Ja endog efter døden behandledes han på vanærende måte ved å få sin grav mellem misdædere, skjønt han var så helt uskyldig (v. 7—9).

V. 10—12 behandles tjenerens ophøielse, men i en nokså uforståelig tekst. Men meningen må dog være: Fordi, eller til lønn for at han bragte sitt liv til skyldoffer skal han vinne en tallrik efterslekt, en stor menighet. Han skal opreises til nytt liv. Han skal få full opreisning for alle lidelser og all sin forsmedelse. Det er ganske klart forutsatt at han skal befries fra dødens gap og reises av sin grav. Nettop som den der er død som skyldoffer for de mange og som den der får full opreisning ved å reises av sin grav skal han få de mange til bytte, bli fulgt av de mange. Han skal bli høit ophøiet. Den 4. sang består altså av tre deler. Det mellemste stykke er 53, 1—9, en klage- og botssang, som fremføres av en flerhet ɔ: «*vi*». Denne klage- og botssang er innrammet av to forjettende stykker, nemlig 52, 13—15, som klart nok fremstilles som talt av Jahve selv, og 53, 10—12 talt av profeten som selvsagt også taler i Jahves navn.

Sammenfatning.

Vi vil her til slutt i store trekk sammenfatte hvad de 4 Ebed-Jahve-sanger har gitt oss av stoff. Først nevner vi selve navnet Ebed Jahve. Det var i Israel-Juda i og for sig intet nytt og usedvanlig. Hele folket kunde kalles Ebed Jahve, hvad den samme profet Jesaia II tydelig nok viser oss. I virkeligheten kunde også hver enkelt av det utvalgte folk kalles Ebed Jahve. Men det bruktes særlig om konger og prester og profeter. Særlig foran og i eksilets tid var navnet konge kommet i miskredit, og da bruktes Ebed Jahve ikke sjelden om kongen. Det bruktes om store, fromme menn: Om Abraham(ψ 105, 6 og 42), om Josva (Josva 24, 29.

Dom 2, 8), om Job (Job 1, 8; 2, 3; 42, 8), om David (ψ 18, 1. 36, 1. 89, 4, 21), om Moses (Devt. 34, 5. Josva 1, 1. Num 12, 7), om Jesaia (Jes 20, 3), om Serubabel (Hagg. 2, 23). Men vi behøver ikke å fortsette. Navnet eller betegnelsen Jahves tjener bruktes særlig om dem som hadde en bestemt opgave fra Jahve. Derfor kunde det endog brukes om fremmede folks konger, således om kongen av Babel som verktøi i Jahves hånd (Jer 25, 9. 27, 6. 43, 10). Også kong Kurasj av Persia er Jahves tjener efter Jes II. Selv om ikke nettop denne betegnelse er brukt, så viser et stykke som Jes 45, 1 ff. tydelig nok at denne perserkonge er tenkt som Jahves tjener i det spesielle hverv.

Men i Ebed-Jahve-sangene Jesaia II er betegnelsen Ebed Jahve brukt om en ganske bestemt og utpreget person. Men betegnelsen blir ikke tydet, derfor må folket uten videre ha kunnet forstå, hvilken størrelse profeten mente. Han må ha arbeidet med kjente ting. Men ellers i G. T. er det kun i Sak 3, 8 at Messias (Ṣemaḥ) betegnes med tjenernavnet.

Den Ebed Jahve-skikkelse vi møter i Ebed-Jahve-sangene har for det første politiske trekk. Han er *konge,* selv om denne betegnelse ikke direkte er brukt. Han har kongelig makt og kongelig opgave. Han er befrieren som fører de fangne ut av fangehuset, eksilet (42, 7). Han samler og fører tilbake Jakobs stammer (49, 6). Han skal være den kommende hersker over sitt folk, høit hevet over andre herskere. Konger skal stå op for ham, og fyrster kaste sig ned for ham (49, 7. 52, 15). Han skal bringe rett ut selv til fjerne kystland og øer. Mektige skal han få i besiddelse og sterke til bytte (53, 12). Skjønt han tydelig nok er tenkt som konge, er det dog forfeilet med *Ernst Sellin* å la de kongelige trekk være de helt forherskende og ved kunstig eksegese ville tyde ord av og om Jahves tjener, som betegnende ham som konge, skjønt de tydelig nok intet har med konge å gjøre.

Nei, langt sterkere er Ebed Jahve betegnet *som profet* og mer fremtredende er de profetiske trekk. De ord Jahve gir ham å tale er som det hvessede sverd og som den rammende pil (49, 2). Han står i profetisk inspirasjonsforhold til Jahve, så han hver morgen på nytt får inspirasjon fra den store Mester (50, 4). Både ved sin konge- og sin profetgjerning kommer han i konflikt med sitt folk,

fordi det ikke vil høre på hans ord og gjøre bot. Under denne konflikt spottes og forhånes tjeneren. Men under all spott, hån og forfølgelse holder han ut i troskap, tillit og lydighet overfor Jahve. Han drives herunder like inn i døden og får sin grav blandt misdædere. Hans store opgave å bli formidleren av en ny pakt for Israel og bli til frelse for hedningefolkene synes å bli uløst. Jahves tjener lider avgjørende nederlag. Men Ebed Jahve blir vidunderlig rehabilitert. Han reises av sin grav. Hans folk erkjenner at han døde som skyldoffer for dets synd, at han led og døde stedfortredende. Nasjonene og deres konger vil så hylde ham. Og hans opgave, også den å bringe lov og rett, den virkelige religion, ut selv til de fjerneste kystland, skal lykkes.

Som den der lider tålmodig og villig som skyldoffer stedfortredende, ja lider tålmodig og villig endog døden, er denne Jahves tjener også den store *offerprest*. Han bringer, uskyldig som han selv er, stedfortredende soning. Han lider selv uskyldig for andre. Han er offerpresten som bringer sig selv som offeret. Og nettop som den Jahves tjener som har gjort dette, skal han rehabilitert vinne folkene og få sterke til bytte.

Det er uriktig at sangen 52, 13—53, 12 står isolert i forhold til de andre sanger. Der er dyp berøring og sammenheng. Det er den samme Ebed Jahve vi møter i 52, 13—53, 12 som i de andre sanger (mot *Staerk)*. Heller ikke har denne 4. sang nogen annen forfatter, f. eks. den meget dubitative Tritojesaia, som enkelte tolkere har fablet om. Heller ikke har nogen tolker, f. eks. *Staerk* og *Sellin,* rett i at tjeneren *ikke* dør. Jo han fremstilles som den der dør. Man kan ikke her skyte sig inn under klagesangsstilen med dens sterke uttrykk eller overdrivelser, som nogen sier. Visstnok er det slik at i enkelte klagesalmer fremstiller den klagende sig som en der allerede er i dødsrikets gap, som den der er i ferd med å fare ned i Sjeol. Men det er lett å forstå at her foreligger en viss hyperbol, en stil etc. Men det kommer ikke til anvendelse i Jes 53. Vi har her den fulle realisme. Ebed Jahve lider, dør og gjenopreises.

III.

Ebed-Jahves-sangenes bibelteologiske betydning.

Den bibelteologiske betydning av og spesielle interesse ved Ebed-Jahve-sangene centrerer om spørsmålet: *Hvem er denne Ebed Jahve som besynges i disse sanger?* Om dette spørsmål hersker ennu idag stor uenighet.

Først er her å nevne *den kollektive* tydning, skjønt den idag har meget få tilhengere. Innenfor jødedommen har man ikke minst fra middelalderen tolket disse sanger kollektivt, nemlig gjeldende det israelittiske folk. I eldre tid talte man også i den jødiske synagoge om en lidende og døende Messias. Man fordelte Messiasopgavene på to personer, Messias ben Josef og Messias ben David (kfr. *G. Dalman: «Der leidende und sterbende Messias der Synagoge»)*. Den jødiske opfatning utformedes særlig i middelalderen i skarp motsetning til kristendommen. Med en viss begeistring fant jødedommen sig selv og sine egne lidelser igjen i Ebed-Jahve-sangenes herlige poetiske skildringer, og den forvissedes da også om en kommende herlighet for sig selv.

Den jødiske tolkning blev så overtatt av radikale kristne tolkere, særlig innenfor *Wellhausens skole,* men også tidligere. Vi nevner instar omnium en av de siste som meget sterkt gikk inn for den kollektive tydning *professor Frants Buhl.* Han fant også at sangene ingen integrerende del er av D. Jesaia-boken, at de ikke har nogen sammenheng med sine omgivelser, i hvert fall kun med sekundære stykker av boken. Sangene skal ikke være av Jesaia II. Denne opfatning av de litterære forhold har Buhl benyttet som støtte for sin hypotese at Ebed Jahve er et kollektivum. Men dette kollektivum omfatter ikke det hele, realistiske Israel, men kun det fromme, idealiserte Israel. Når Buhl og andre har den opfatning at Ebed Jahve ikke kan være hele det eksilerte og realistiske Israel, men kun den fromme hjerne, så er det særlig av to grunner: Det er under vekten av at Ebed Jahve blir stillet utenfor og overfor det realistiske Israel og har en opgave overfor dette. Dernæst er den tanke at det hele Israel skulde lide stedfortredende for hedningefolkenes synder i virkeligheten fremmed for Det gamle testamente. Men til tross herfor er denne opfatning at det kun gjelder

den fromme kjerne, mer uholdbar enn at der dreier sig om det samlede Israel. For ellers hos D. Jesaia er Ebed Jahve brukt om det hele folk. Og der er spørsmål om der i det hele har eksistert nogen slik idealkjerne.

Vi behøver ikke å beskjeftige oss synderlig med den kollektive tydning av Ebed-Jahve-sangene. Det var og er en opfatning arvet fra særlig den middelalderlige jødedom og er i de senere år nokså almindelig forlatt. Det var en tidlang noget av en videnskapelig motestrømning å tolke omtrent all gammeltestamentlig poesi kollektivt. Saken er dog ganske enkelt den at mens man utenfor sangene ikke blir latt i nogen som helst tvil om at Ebed Jahve brukes om Israel — der er ikke brukt nogen poetisk personifikasjon — så blir i sangene Ebed Jahve utvetydig fremstillet som et individ, og der er heller ikke i dem nogen antydning til, at det er poetisk personifikasjon. Der er ikke antydet at det er ment Israels menighet eller fromme kjerne, og at denne er poetisk personifisert. Vi skal også legge merke til at Jesaia II utenfor sangene kjenner anvendelsen av begrepet Jahves tjener brukt individuelt, f. eks. om Kurasj, ikke nettop direkte, men tydelig nok efter meningen. Direkte kalles han «*Jahves Salvede*», «*Jahves hyrde*» (D. Jes 44, 28; 45, 1; kfr. 41, 27; 43, 10; 48, 16; 51, 16). I disse steder forutsettes der kjennskap til Jahves tjener som individ.

Nei, Ebed Jahve i sangene blir så tydelig som vel mulig stillet overfor folket som en fra det forskjellig personlighet. Han har et bestemt kall fra Gud, en opgave overfor folket som objekt. Han skal være paktsformidler for folket, åpne de blindes øine, føre fangene ut av fangehuset. Samle og føre folket tilbake, stedfortredende lide i første rekke for Israels synd. Gjennem ham når folket sitt mål. Gjennem ham blir dets guddommelige ide, Guds plan for dets liv virkeliggjort. I virkeligheten er — som S. Mowinckel riktig har bemerket — og som også før i denne avhandling nevnt, betegnelsen «Det ideale Israel», det vil si adskillelsen mellem det virkelige folk og en ideal kjerne av det, uisraelittisk og fremmed for Det gamle testamente. Derfor kan der nok tales om mer eller mindre ethnifiserte deler av folket.

Man er altså i stor utstrekning eller sterkere snart mannjevnt kommet bort fra all kollektiv tydning av Ebed Jahve i sangene.

Ebed Jahve betraktes snart mannjevnt av forskerne som individ. Men så spørres det: Hvilket individ, hvilken person er det profeten her taler om? Når dette spørsmål skal besvares, skiller forskerne sig i forskjellige leire. Særlig mange av dem svarer: *Ebed Jahve er en nogenlunde samtidig, historisk person. Bernhard Duhm* var vel en av de aller første som brøt med den i Wellhausens herskende kollektive tydning og hevdet en individuell tydning, nemlig at der med denne Ebed Jahve måtte dreie sig om en stor tôrålærer i den efterexilske tid. Men denne tydning hadde jo adskillige vanskeligheter. Tôrålæreren var svært anonym, og da man ikke kan tale om en slik tôrålærers opstandelse, grep *Alfred Bertholet* til den forlegenhetsutvei å erklære Jes 53, 1—11 a som et innskutt dikt fra makkabeertiden. Det skulde behandle Eleasars død. Men det vant ikke særlig tilslutning. *Ernst Sellin* optrådte så med sin Serubabelhypotese, men opgav den nokså snart til fordel for davididen *Jojachin*. Også *W. Staerk* holdt og holder på Jojachin. Jojachin var konge da Jerusalem falt. Han var kun 18 år da han besteg tronen og bar kun kronen i nogen måneder, så utleverte han sig til babylonierne og blev bortført til Babel. Der satt han i fangenskap til år 561, da han blev gitt fri (2 Kong 25, 27 ff.), og han fikk en æret stilling ved hoffet.

Men hvordan kan man nu falle på å hevde at det er denne Jojachin som er besunget i Ebed-Jahve-sangene? 2 Kong 24, 9 sier om ham at han gjorde hvad ondt er i Jahves øine, hvad der mishaget Jahve, slik som hans far hadde gjort. Der er kun fortalt om en eneste handling av Jojachin: Han utleverte sin residensstad til fiendene. Jeremia taler visstnok om ham i kap. 22, 24—30. Der får man det rette inntrykk av hvordan Jojachin blir taksert. Jojachin led heller intet martyrium i Babel. Babylonerne har behandlet ham ganske bra og til sist gitt ham fri. Der er vel ikke nogen som har knyttet nogen slags forhåpninger til Jojachins frigivelse. Ingen har tenkt at han led stedfortredende for sitt folk. Jo, svarer *Sellin* og *Staerk*. *Josephus* har en efterretning i Bell. Jud. VI, 2, 1 og Ant. X, 7, 1; 11, 2, hvorefter Jojachin, da babylonierne rykket frem, frivillig skal ha overgitt sig til dem, fordi han ikke vilde at landet for hans skyld skulde bli ødelagt. Derfor blir han besunget i et ἱερὸς λόγος hos alle jøder, og en evig ny,

gjennem alle århundrer løpende erindring gjør ham udødelig blandt alle efterkommere. Herpå bygger f. eks. *Sellin*. Men *Hugo-Gressmann* bemerker ganske riktig: Når Jojachins forederi her feires som en heltedåd, så er det en naiv legende som ikke har noget holdepunkt hverken i kjennsgjerningene eller i Kongebøkenes beretning. Denne «jammerprins» overgav sig kun av klokskap for å redde sitt liv.

Overensstemmende med sitt syn har da *Ernst Sellin* også latt det sig være maktpåliggende under sangenes tolkning å vise at Ebed Jahve er skildret som konge. Det er Ebed Jahves, det vil si Jojachins, milde saktmodige, fredsele kongeherredømme som særlig skal være skildret. Av og til må Sellin gripe til kunster i i sin eksegese for å få denne sin opfatning av tjeneren som konge gjennemført. Det skulde ellers være klart nok at tjenerens profetkall trer meget mer i forgrunnen.

Andre forskere har tenkt på andre historiske personer, nogen på en ellers for oss ukjent martyr fra kong Manasses tid, andre på profeten Jeremia. Og denne profet var riktig nok den mest lidende av alle Det gamle testamentes profeter. Hans liv var et virkelig martyrium. Men der er dog intet som viser at Jesaia II skulde ha tenkt på Jeremia og besunget ham på denne måte. I det hele finnes der ingen historisk person hverken fra fortid eller samtid, på hvem innholdet av de 4 Ebed-Jahve-sanger kan passe. Der er ingen historisk person som kan bære det som er sagt i disse sanger. *Sellin* og *Staerk* f. eks. har da også avvist den tanke at der i Jes 52, 13—53, 12 skulde være tale om tjenerens virkelige død og opstandelse. Nei, der skal kun være tale om en svær lidelse som fremstilles under billedet død og opreisning. Men man har i det hele tatt grundig feil ved å la innholdet av 52, 13—53, 12 gå på *fortiden*, på en historisk person. Hvad der sies — og der tales om en virkelig død — går meget mer på *fremtiden*. Der brukes derfor heller ikke konkrete, historiske trekk, som vilde vært gjort hvis der skulde tenkes på fortiden, men mer almindelige trekk, slik som der gjøres når det gjelder fremtiden. Disse sanger er ikke historie, men profeti.

Personifikasjon av profetien.

Nettop fordi der i disse sanger ikke er historie som er fremstillet, og fordi der derfor brukes almindelige, ikke konkrete uttrykk og skildringer, er der forskere som har hevdet at der i disse sanger foreligger en personifikasjon av profetien. Det er profetien som er Jahves tjener. Det er profetien som er i besiddelse av det høie kall, har alle de egenskaper og store opgaver som er fremstillet i disse sanger. Den er martyren som forfølges og drepes, men alltid gjenreises. Denne opfatning betegner altså en viss tilbakevenden til det kollektive syn på sangene.

Men heller ikke den opfatning lar sig holde. Den strander først og fremst på de avgjort politiske trekk som vi møter i sangene. Ebed Jahve er ikke bare profet. Han er konge. Om profetien hadde man kunnet si at den nok skulde få sin lønn, bli anerkjent, få opreisning etc. efter miskjennelse og lidelser. Men om Ebed Jahve heter det at konger skal hylde ham og fyrster reise sig op for ham. Og han skal selv utføre det kongelige verk å befri de fangne, gjenoprette Jakobs stammer, la Palestina på nytt bli befolket. Han skal vinne all verden for sig. Dette er politisk-kongelig gjerning, som ikke kunde tillegges profetien. Altså sangene inneholder en fylde av stoff, som ikke passer på profetien. En slik personifikasjon vilde være uten sidestykke i G. T. og vilde, som Gressmann sier, kreve en så stor poetisk kraft at den ikke kan tiltroes hebreerne. En slik personifikasjon av profetien, hvori denne blir adskilt fra den diktende profet, og hvor han stilles utenfor denne kan ikke forståes eller tenkes.

Professor dr. *Sigmund Mowinckel* er da gått en annen vei til forståelse. Han opfatter ikke Ebed Jahve kollektivt som en personifikasjon av profetien. Men idet han tar sitt utgangspunkt i hoffmannen fra Etiopias spørsmål til evangelisten Filip i Apost. Gjer. 8, 34: «*Om hvem sier profeten dette, om sig selv eller nogen annen?*» hevder han, *at det er Jesaia II som besynger sig selv i disse sanger.* Hoffmannen fra Etiopia har altså allerede vært inne på den rette opfatning. Mowinckel er dog ikke blind for at der er trekk av det tradisjonelle Messiasbillede i fremstillingen av Ebed Jahve i sangene. Profeten skal ha overført disse trekk fra

Messiasbilledet på sig selv, sin egen person. Ut herfra gir han også *Sellin* rett i at tjeneren i en viss utstrekning er tenkt og skildret som konge.

Der er berøringer mellem Kurasj og Jahves tjener i sangene. Også Israels konge var jo Jahves tjener (ψ 89, 21). Profeten fordeler den veldige opgave mellem to personer. Den ytre, politiske del av opgaven overlater Jesaia II til kong Kurasj. Den åndelige og religiøse, den vanskeligste del av opgaven tar profeten på sig selv. En Messias i egentlig forstand skal Jesaia II ikke kjenne i sitt fremtidsmaleri. Den saktmodige Ebed Jahve har vi her istedetfor den sverdsvingende Messias. Men profeten selv blir altså en art Messias. *Mowinckel* mener at denne omleggelse skal være av den største religionshistoriske betydning. Det var konsekvensen av Jesaia II's tanker Jesus drog, da han så den egentlige Messias i den forkynnende, reddende, lidende Guds tjener. Dog betoner Mowinckel sterkt, at der er en stor forskjell mellem Jesaia II's messianitet og Jesu messianitet. Både Messias skikkelse og begrep var ennu i vorden og flytende på Jesaia II's tid. Vi skal ennu befinne oss på et forberedende trin for den senere dogmatisk, esjatologiske Messiasskikkelse. Selve titelen Messias kunde Jahves tjener, *det vil si profeten selv,* ikke tillegge sig eller anlegge, fordi den esjatologiske frelsesformidler skulde være en konge av blodet. Da vilde Jesaia II ha revolusjonert esjatologien, og en revolusjonær vilde Jesaia II ikke være.

Mowinckel betoner meget sterkt at Jahves tjener i sangene skal være en aktuell og for forfatteren nærværende person, altså en individuell, forfatteren nærværende person. Kun den underfulle opstandelse og ophøielse i kap. 53 skal ennu være fremtidig.

Hvordan er nu den nevnte opfatning av Jahves tjener i de 4 sanger, nemlig som ham selv — og da selvfølgelig som historisk person å bedømme? Mowinskels hypotese strander avgjort på den ting at profeten Jesaia II ikke har vært stormannsgal. Profetens person formår ingenlunde å bære alt det som er uttalt om Ebed Jahve i disse sanger. Kunde profeten selv ha kalt sig paktsformidler, formidler av den nye pakt for sitt folk og på samme tid folkeverdenens lys, det vil si folkeverdenens frelser? Kunde han ha sagt om sig selv, at Jahve hadde utkåret ham fra mors liv, ikke til profet som

Jeremia, men til å være virkeliggjøreren av Jahves frelsesplan med hans folk og med hedningeverdenen? Kunde Jesaia II ha ment om sig selv, at han var Messias? For til tross for alle de eiendommelige og ikke holdbare ting dr. Mowinckel uttaler om Messiasskikkelsens og Messiasbegrepets utvikling, så er det klart at efter hans mening har Jesaia II tillagt sig Messiasverdigheten, selv om han overlater kong Kurasj den storpolitiske del av opgaven. Vanskeligheten også for Mowinckel blir ganske uovervinnelig med den fjerde sang. Kunde Jesaia II si om sig selv, hvad der er sagt i kap. 52, 13—53, 12? Selvsagt har denne profet også hatt sine store vanskeligheter, og han har lidd under det eksilerte folks vantro, mistillit, forsakthet etc. Men vi får ikke noe inntrykk av at han er en martyr, at han har vært forfulgt inn i døden og vraket. Denne profet var vesentlig frelsesforkynner, og for frelsesforkynnere i G. T. var lidelsene ikke altfor store. Tvertimot fikk de gjerne inngang. Der går da også en jublende tone gjennem hans forkynnelse. Man fristes til å bruke meget sterke ord om en opfatning som lar Jesaia II mene og forkynne om sig selv, at israelittenes og all verdens frelse skulde virkeliggjøres gjennem hans egen fornedrelse og ophøielse. Efter forlydende skal også professor Mowinckel i den senere tid være kommet til det resultat at Jes 52, 13—53, 12 ikke kan være skrevet av Jesaia II, men rimeligvis av Jesaia III. Slik gikk det med Ernst Sellin også.

Nei, selv om man vil hevde at den stedfortredende lidelse er psykologisk å forstå,[1]) selv om man i nogen grad vil regne med overskytende stoff, som er å sette på regning av overdrivende orientalsk stil, selv om man søker hjelp i sonoffervesen og kultiske klagesanger, er den opfatning at Ebed Jahve i disse 4 sanger er profeten selv ikke til å redde.

Professor Mowinckel har — som nevnt — betonet meget sterkt at Ebed Jahve var for profeten en aktuell nærværende person. Ja, men hvad profetene i det hele så i sine syner også hvad fremtiden angikk, pleier være aktuelt og nærværende nok. Når profeten Amos i 4, 6—13 ser de kommende esjatologiske ulykker komme

1) «Das Leiden ist stellvertretend insofern als er psykologisch-moralisch-religiös auf die Augenzeugen desselben und der nachfolgenden Erhöhung wirkt, so dass sie sich «bekehren» und dadurch der endlichen vollständigen Verwerfung entgehen.»

i rad og rekke, er de så aktuelle og nærværende at de fleste tolkere har tatt stykket historisk. Vi kunde fortsette med å nevne det ene stykke fra profetene efter det annet.

Når professoren sterkt understreker «*jeg*»-*formen* som er brukt i sangene, og at denne form, hvor intet annet er sagt, betegner enten Jahve eller profeten, så er det et slett bevis for at profeten selv skulde være Ebed Jahve. Raske og uforberedte vekslinger av subjekt er almindelig hos profetene. Der er intet i veien for at Ebed Jahve som helt hørte sammen med Jahve kunde innføres talende, uten at han derfor skulde være identisk med profetene. (Kfr. *S. Mowinckel:* «*Der Knecht Jahves*» i hefte 1 av «*Norsk teologisk Tidsskrift*» for 1921).

Nei, man kommer ikke fra den ting at Jahves tjener i Ebed-Jahve-sangene er Messias, frelseskongen som man på Jesaia II' tid ventet snart skulde komme, ja der var dem som mente at han måskje var skjult tilstede og snart vilde åpenbare sig. Det nye testamente har for det første rett, når først og fremst Jesus selv og dernæst apostlene har tydet sangene messiansk og anvendt dem på Jesus Kristus. Det må være klart av de første tre sanger at de er messianske, men særlig av den fjerde. Den nyeste kommentator til Jesaia II i Sellins kommentarverk, *Paul Volz* (1932) har ikke våget å slutte sig til Mowinckels hypotese for mer enn de tre første sangers vedkommende, som han har opfattet som profetens selvbiografi. Men for den fjerde sangs vedkommende finner han vanskelighetene for en slik antagelse så store at han mener å måtte anbringe den i det fjerde eller tredje århundre før Kristus og hevder at den er av ren esjatologisk art. Men det bør dog være klart at disse 4 sanger hører nøie sammen, idet den fjerde danner de øvriges høidepunkt.

De ledende representanter for den religionshistoriske skole har opgitt helt alle de mange tidligere hypoteser og har hevdet at Ebed Jahve er en Messiasskikkelse, den kommende verdensfrelser. Men disse religionshistorikere måtte ha sin religionshistorie med. De fant at disse sanger måtte ha sammenheng med gammel mysteriekultus, ja Jes 52, 13—53, 12 skal ha vært en offersang ved en mysteriekultus, spesielt har de tenkt på Tammuz-Adoniskultus. *Hugo Gressmann* hevdet i sin bok: «Ursprung der israelitisch-jüdischen Escha-

tologi» (1905), p. 301 ff., at Ebed Jahve var en Tammuz-Adonis-Messias. *Hermann Gunkel* gjorde i sin artikkel «Knecht Jahves» i R. G. G.,*) at Jahves tjener var en ideal, fremtidig Tammuz-Moses redivivus. Men disse religionshistoriske spekulasjoner har intet holdepunkt og er helt uriktige. I sin efter hans død utgitte bok «*Messias*» (1929) har Hugo Gressmann bestemt hevdet at Ebed Jahve er Jesaia II's Messias. Jasaia II har skapt et nytt Messias-ideal. Hugo Gressmann kommer ikke her inn på nogen Tammuz-Adonis-spekulasjoner i særlig grad. Han nevner Tammuz-Adonis-motiver kun i forbindelse med Sak. 12, 11 ff. Ellers lar han det være en indre israelittisk utvikling, som danner forutsetningen for Jes 53.

Vi holder ganske bestemt fast ved at Ebed Jahve i Ebed-Jahve-sangene er Jesaia II's *Messias*, den kommende frelseskonge. Ebed Jahve er således i virkeligheten den samme som *Sjilo:* Gen. 49, 10, som «*Stjernen av Jakob*»*:* Num 24, 17, som «*Immanuel*»*:* Jes 7, 14, som «*Semaḥ*»*:* Jer 23, 5; 33, 15; Sak 3, 8; 6, 12 og muligens Jes 4, 2, og som «Menneskesønnen» (bar enâsj): Dan 7, 13. Det går selvsagt ikke an å si at Jesaia II ikke skal ha kjent nogen egentlig Messias. Forestillingene om den kommende frelseskonge er urgamle i Israel.

Men ganske riktig har Jesaia II, så vidt vi kan dømme ut fra Det gamle testamente, skapt et nytt Messiasideal. Han har fremstillet Messias som den lidende, døende, opstandne Jahves tjener. Det eneste skriftstykke som her kan nevnes foruten Ebed-Jahve-sangene er ψ 22. Men der er sterk strid om denne salmes karakter og art, og den er neppe eldre enn Jesaia II, så vi ikke skal beskjeftige oss her med den.

Har nu Jesaia II skapt et nytt Messiasideal, så må der spørres: *Har ikke profeten hatt tilknytningspunkter i noget tidligere i Det gamle testamente?* På dette spørsmål kan der svares *jo*. Det er *Mowinckels* fortjeneste i den nevnte avhandling «*Knecht Jahves*», sterkt og klart å ha hevdet at Ebed Jahve i Jesaiasangene har et formelt forbillede i det idealbillede av *den uskyldig lidende fromme* som vi møter i en rekke klagesalmer av kultisk art i psalteret. *Syndoffersalmer* kaller Mowinckel dem, idet disse *individuelle salmer* har hatt sammenheng med syndofferet og renselsesrituser.

Så meget lettere kan man forstå at disse fromme klagere og relativt uskyldig lidende kan ha dannet et formelt forbillede for Jesaia II, når han vilde skildre den store, stedfortredende lidende Messias, som bringer frelse nettop gjennem sine lidelser. ψ 22 står for sig selv. Ellers nevner Mowinckel spesielt salmer som nr. 28, 38, 52 og mange andre. Den klagende og lidende fremstiller sig som død, som den der allerede er ved å stige ned i graven, som værende i sjeôls gap. Men den lidende fromme reises op igjen. Gud gjør den døde igjen levende. Visstnok er klagen over å være død, i sjeôls gap etc. hyperbolsk i disse salmer. Men der forutsettes dog den tro at Jahve kan gjøre det største av alle undere: *Opreise fra det døde.* Opstandelsestroen finner vi i salmene (ψ 16, 10; 30, 4; 103, 4). Også profetene kunde jo opvekke fra det døde (1 Kong 17, 17 ff.; 2 Kong. 4, 33 ff.; 13, 20 f.). Også forestillingene om at den lidende frommes frelse og opreisning vil tjene til andre menneskers gode og omvendelse. Som den lidende vil betale Gud sine løfter, takke og ære Gud, bringe ham takkoffer, så vil også de frommes forsamling prise Jahve for frelsen. Selv fremmede folk vil forbauses over Jahves redningsdåd og omvende sig til denne Gud (ψ 51, 15; 64, 10 f.; 69, 33—35; 71, 18 f. o. s. v.).

Denne fremstilling av de lidende fromme i klagesalmene og den opfatning at disse klagesanger er å betrakte som forutsetninger for Jesaia II, gir vi gjerne *Mowinckel* medhold i. Men de lidende fromme i klagesalmene er intet ideal for Jesaia II til å gi tilbeste en selvbiografi, men til å skape et nytt Messias-billede, nemlig Messias som den lidende, døende og opstandne. Så vel idealet av den lidende fromme som sonofferideer kan her danne forutsetninger.

Særlig *Hugo Gressmann* har i boken «*Messias*» sterkt fremholdt en annen forutsetning for Jesaia II ved skapelsen av det nye Messiasbillede eller Messiasideal. Vi skal ikke gå nærmere inn på denne forutsetning. Men det er nødvendig å gjengi hovedtrekkene i den. Israel har — som sagt — fra urgammel tid ventet en frelseskonge, ventet Messias. Denne forventning kan ha ført og har vel ført til forestillingene om at store, avdøde personer kan komme igjen. Man har av den noget mystiske beretning om Mose død i 5 Mos 34 villet slutte at han er død for folkefrenders hånd.

Senere har den tro gjort sig gjeldende at ikke bare den mosaiske tid skulde vende tilbake, men at også Moses selv skulde vende tilbake som sitt folks redningsmann, man har altså trodd på en *Moses redivivus*. Ikke *Hugo Gressmann*, men *H. Gunkel* har gjort nokså meget ut av tanken Moses redivivus i forbindelse med Jahves tjener. (Se «Knecht Jahves» i «Religion in Geschichte und Gegenwart» III). På samme måte, men i en langt sterkere og mer utbredt grad har man ventet den davidiske tid tilbake og på en *David redivivus*. David skal komme igjen ved dagenes ende eller Messias er David redivivus.

Men særlig har *Hugo Gressmann* søkt støtte for sin opfatning av Jahves tjener sangene hos Jesaia II som Messias eller rettere søkt forutsetningene i forhåpningene om en *Josjia redivivus*. Man ventet Josjia, som var en from konge og ofret sig selv for sitt folk ved Megiddo i 609, skulde komme igjen. Enten skal man ha ventet ham som Messias, eller gjennem Josjia er Jesaia II' eiendommelige Messiasforventning blitt foranlediget. Hugo Gressmann støtter sin opfatning for det første på den klage- og dødssang som profeten Jeremia efter 2 Krøn 35, 24—25 skal ha diktet til dødsklagen over Josjia, og den er blitt foredratt av sangere og sangerinner like til Kronistens tid. Det skal også være denne sang Josephus skal ha ment med sitt ἱερὸς λόγος. Sangen skal være å søke i Jer 30, 18—21, hvad enten nu dette stykke er av Jeremia eller ikke. Man skal i v. 21 oversette efter Hugo Gressmann: «Denne hersker lar jeg til tjeneste alltid trede frem for mitt ansikt, fordi han har våget sitt liv i min tjeneste.» Denne hersker skal så sannsynligvis være Josjia, som fremstilles som Messias, og man har in nuce den samme tanke som i Jes 53. — En annen parallell eller forutsetning for sangenes Jahves tjener finner Hugo Gressmann i Sak. 12, 9—14, hvad Gunkel først har gjort opmerksom på. Men vi skal ikke gå videre inn herpå.

I det hele beveger Hugo Gressmann sig på en meget usikker og gyngende grunn, når han vil søke forutsetninger og paralleller til Ebed Jahve i en liksang til kong Josjia, i forventningen om en Josjia redivivus og i det dunkle orakel Sak 12, 9—14, som han tyder fremtidig og messiansk. For oss som holder fast på profetenes guddommelige inspirasjon har det med å søke røtter og

forutsetninger og paralleller ikke nogen avgjørende betydning. Vi vet nok at Gud i den gamle pakt har åpenbart sig skritt for skritt, og derfor søker vi også gjerne å finne utviklingsgangen i åpenbaringen. Men kan vi ikke finne den, spiller det ingen avgjørende rolle.

Den viktigste litteratur er: *H. Cornill* i «Theologisches Rundschau» 1900, p. 409 ff. *Giesebrecht:* «Der Knecht Jahves bei Deutero-Jesaia» (1892). *Budde:* «Die sogemannten Ebed-Jahvelieder» (1900). *E. Sellin:* «Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde» I. «Der Knecht Jahves bei D. Jesaia» (1901). «Das Rätsel des D. Jes. Buches» (1908). *Fischer:* «Jesaias 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht» (1916) og «Wer ist der Ebed?» (1922). *Mowinckel:* «Der Knecht Jahves» (1921). *Dürr:* «Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung» (1925). *Staerk:* «Die Ebed Jahve-Lieder in Jes 40 ff.» (1913). *Hugo Gressmann:* «Der Messias» 1929. De forskjellige kommentarer til Jesaia II.

BISKOP SCHREUDERS BEFATNING MED MADAGASKARMISJONENS GRUNNLEGGELSE

Av Lars Johan Danbolt.

(Slutning.)

En natur som Schreuder *måtte* reagere mot all usund og usann misjonsromantikk, «missionshjertesudgydelser» som han kunde kalle det.[149]) Følelsene spilte ham aldri noget puss, kjærligheten gjorde ham aldri blind, han hadde alltid samme trang til forstandsmessig klarhet. Og fremfor alt var det ham en samvittighetssak å holde sig til sannheten på tilforlatelig redelig vis. På Madagaskar opdaget han øieblikkelig at L. M. S.'s beretninger om kristendommens kolossale fremgang var mildest talt noget av en overdrivelse. Da han i Zululand samlet de andre misjonærers beretninger for å sende dem hjem, gjorde han uttrykkelig opmerksom på at han ikke kunde «endossere alt» som stod i dem. Senere begynte han å rette på det de skrev, likesom han også korrigerte hovedstyrets fremstillinger nokså minutiøst, stundom litt kranglevorent, for at der ikke skulde skrives noget uriktig eller usant. Men her på Madagaskar stod han overfor en situasjon av ganske andre dimensjoner. Misjonær Ellis, som i nogen årtier hadde vært Madagaskarmisjonens hallomann og holdt verden underrettet om forholdene — dels fra Mauritius, dels fra Madagaskar og nu fra England — hadde i sin totale mangel på kritisk omtanke tatt alt mulig for god fisk. Han hadde samlet på likt og ulikt av martyrhistorier og martyrrelikvier, og reiste omkring i Europa med det. Også norske blader bragte det videre, og det kan selvfølgelig ikke nektes at det gjorde inntrykk og fremmet misjonssansen.[150]) Således er Ludvig Ingiers notis i Kirkeligt Folkeblad 22. august 1869, pag. 544 (se også pag. 720) betegnende som uttrykk for at også de grundtvigianske kretser var kommet til å tenke på om kanskje misjonen på Madagaskar kunde føre til menighetsdannelse, og ikke som i

Zululand at «blot en enkelt mand hist og her gaar over . . forat friste en kummerlig halvtilværelse.» En utførlig gjengivelse av Ellis' foredrag om Madagaskar (i London) finnes i Luthersk kirketidende 8. juli 1866, pag. 30 f. Der fortelles fra hovedstaden om 12 400 ordets hørere, 2000 nadverdgjester, 200 som ventet på å bli optatt i nadverdsamfundet. Ialt på Madagaskar ca. 18 000 døpte, hvorav 3000 kommunikanter. Klassisk er følgende uttalelse av Ellis: «Med hensyn til adgangen til nadverden og bevarelsen af kirkens renhed haandhæve navnlig de indfødte præster den strengeste tugt; som følge heraf er tallet af kommunikanter maaske kun halvt saa stort som det ved en mindre streng fremgangsmaade vilde være, men ogsaa de tilfælde, hvori udelukkelse fra nadverdsamfundet udkræves, saa sjeldne, at jeg neppe kan mindes tre saadanne tilfælde» (!!!). Og han sier videre at hovedstaden kun skal bli «det indflydelsesrige udgangspunkt for en udbredelse af Guds ord, som lidt efter lidt bedækker hele øen med kirker . . .» «Som synlige vidnesbyrd om de frygtelige forfølgelser som de christne paa øen i sin tid havde at udstaa, men tillige om troens sejrrige magt hos hin tids martyrer, fremviste Ellis nogle af de jernlænker, som ofrene for hin grusomhed under sine aarelange lidelser havde maattet bære . . .»

Slik lød beretningene i England nogen få år efterat Madagaskar var åpnet for kristen misjon. Det var som om hedenskapets mørke bare var en liten tankeforvillelse som allerede var blåst vekk som en skodde om morgenen, og disse elskelige hedningene var kommet ut i lyset, alt det svarte var blitt hvitt!

Schreuder var, som sagt, ikke med på disse notene. Han så med én gang at «Ellis havde gaaet for vidt i at fremhæve og udmale baade de enkeltes martyrdom og martyrskaren idethele, idet han derhos ofte i sin ukritiske iver for at indhente stof til sin martyrhistorie var bleven taget ved næsen af slue, tildels vindesyge madagaskarer (det hændte nok ikke saa sjelden, at naar en havde opvartet ham (Ellis) med en martyrhistorie, fik han som kjærlighedsgave af Ellis nogle skilling stukne sig i haanden) . . .» Ellis hadde i sin «rastløse iver» ingen leilighet latt unyttet «til at opstøve martyrdomsberetninger og levninger (f. Ex. lænker o. dl., som martyrerne havde havt paa sig), og saaledes bragt det til en uholdbar overspændthed.»[151]) Schreuder forteller eksempler på såkalte «kristne» hvis liv var under all beskrivelse, — f. eks. en hovaguvernør i Vohimar, — «og dog var denne guvernør en mand, til hvem Ellis pleiede at skrive broderlige breve og deri titulere ham som et «lys, skinnende paa et mørkt sted» i det fjerne Vuhimar.» I det hele finner Schreuder at de kristne gassere i stedet for å forme sitt liv efter kristendommen, former sin kristendom efter

sitt madagaskarliv, idet de har en «besynderlig elastisk samvittighed.»[152])

Dette høres forferdelig kritisk ut, og virket saktens hjemme som en bøtte koldt vann. Men Borchgrevink som kom til Madagaskar 1869 uttaler sig om mulig enda sterkere, og L. Dahle, som kom til øen i 1870 har æren av å ha gitt denne berettigede kritikk det *sterkeste* uttrykk, adskillig mere kategorisk enn Schreuder. Og «siden den tid har et sundere syn paa martyrtiden arbeidet sig frem,» sier Johnson.[153]) Selv om de engelske misjonærer Schreuder traff i 1867 og 1869 allerede var kommet til adskillig forståelse av at Ellis' beretninger var rosemalte, var der allikevel såpass stor forskjell mellem Schreuders og de engelskes syn på kristenlivets alvor, at begge parter måtte føle avstanden. Ikke så meget avstanden mellem konfesjonene, heller ikke så meget avstanden mellem «høikirkelighet» og lavkirkelighet, men forskjellen i synet på misjonsarbeidets grundighet og kristenlivets evighetsalvor. Og her stakk Schreuder ut den rette kurs,[154]) som vårt misjonsselskap har holdt inntil denne dag, og som også litt efter litt har anbefalt sig til våre reformerte søsterselskapers samvittighet.

Ordet «høikirkelighet» blev nevnt. Straks man hører Schreuders navn, dukker idéassosiasjonen «høikirkelig» frem som et esketroll. Alle kalamiteter skal naturligvis ha sitt utspring og sin årsak der, like fra problemet «madam Samuelsen» og til det sørgelige brudd med N. M. S. i 1873. Også her på Madagaskar skal hans høikirkelighet ha anrettet ødeleggelser både i vårt forhold til regjeringen og i vårt forhold til L. M. S.

Men de vanskeligheter som hang sammen med forholdet til de økonomiske assistenter, bl. a. madam Samuelsen og hennes mann, var ikke av kirkelig, men social art. Disse prektige folk var ansatte omtrent som forpakterfolk og tjenere på en norsk embedsgård i den tid. Der var en selvfølgelig avstand i social henseende mellem prestestuen og drengestuen i Norge dengang, og noget av dette gamle embedsmannssyn hadde Schreuder i blodet, han var jo utvandret fra Norge i 1843, og hans sociale begreper hadde vel aldri vært forut for tiden.[155]) Bruddet senere med Det Norske Misjonsselskap inntrådte heller ikke på grunn av «høikirkeligheten». Leser man igjennem de 484 tettrykte sider Aktstykker, finner man kun rent forsvinnende få bemerkninger om forskjell m. h. t. kirkelige meninger. Schreuders opsigelse hadde, som K. Fischer[156]) sier, sin grunn i «det spændte forhold, hvori Schreuder efterhaanden var kommet til det norske Missionsselskab p. gr. a. en forskellig opfatning af enkelte administrative spørgsmaal.»[157]) Og vi må si med I. C. Heuch[158]) at det er umulig «at fraskrive biskop Schreuder en stor andel i at denne splittelse omsider blev en nødvendighet.»

Det var en samarbeidskrise, som endte med at Schreuder «gikk i baklås,» og hele sjauen hadde meget lite med kirkelige opfatningsdivergenser å gjøre.[159]) En annen sak blev det jo senere, da der blev stiftet et nytt misjonsselskap på Schreuders biskopelige person, «Den Norske Kirkes Misjon ved Schreuder»; da måtte der jo finnes en liten *menings*forskjell å bygge på, «Schreudermisjonen» måtte ha sin *idé,* og det blev da denne stakkars høikirkeligheten, som måtte gjøre tjeneste som sådan.

Før 1873 innskrenket Schreuders høikirkelighet sig til at han la overordentlig vekt på å være en utsending fra den norske kirke, og ikke fra en demokratisk forening; i sammenheng dermed stod en høi vurdering av kirkens ordinasjon og det kirkelig stiftede ekteskap. Han hadde det håp at den apostoliske suksesjon tross alt ikke var brutt i den norske kirke. Det var omtrent alt.

Riktignok forteller Stavem[160]) at han med egne øren har hørt Schreuder si, at ophevelsen av konventikkelplakaten var det «første fald i den norske kirke.» Men var det sagt i spøk eller alvor? Og var det før eller efter 1873 han sa det? Med den respekt Schreuder hadde for haugianerne synes uttalelsen ikke å passe. I ethvert fall har Schreuders ord angående konventikkelplakatens ophevelse en interessant parellell i Odlands syn på «syndefaldet» i Bergen 1904, da Misjonsselskapet gav kvinnene stemmerett på generalforsamlingene!

Hvad Schreuders gjerning på og for Madagaskar angår, så var den ikke preget av nogen særlig høikirkelighet. Likesom han hadde ordnet gudstjenestene i Zululand[161]) meget enkelt efter de primitive forhold, gjorde han her. En stor kirkesøndag på Betafo 1869 måtte man ta gudstjenesten som en almindelig opbyggelse da kirketaket var blåst vekk.[162]) Schreuder kunde godt preke en søndag formiddag uten å være iført sine pontifikalia!

«Man var ikke længe sammen med Schreuder, før man merket hvilken sterk personlighed han var,» skriver Stavem.[163]) «Tiden skal ikke falde nogen lang i Schreuders selskab,» skriver Engh.[164]) «Det var i 1865 jeg lærte denne merkelige mand (Schreuder) personlig at kjende. Jeg var sammen med ham i tre mindeværdige dage,» skriver dr. Borchgrevink.[165]) Kaptein Clausen taler om det «behagelige og hyggelige selskab» med Schreuder, som han traff sammen med i Durban: «For dette sammentræf med denne kjære Guds mand er jeg Herren ret inderlig taknemmelig, da jeg derved følte mit hjerte mere at hendrages til ham end nogensinde før, og jeg lærte ham at kjende som en mand, æret og agtet af alle dem, jeg havde anledning til at komme i berørelse med, baade englændere og tydskere; . . . han oplivede os ved sine bemærkninger til Ordet og sin hjertelige bøn . . .»[166])

Der må ha vært noget ved hans personlighet som har virket sterkt på omgivelsene. Det er vanskelig å definere dette «noget», vi får vel nøie oss med å konstatere det.[167])

Det Lars Dahle, iallfall på sine gamle dager, husket best og oftest omtalte, var Schreuders humor. Det lå nemlig på samme bølgelengde som Dahles eget. Dette litt saftige mannfolkehumor fra forrige århundre. Det er interessant å se hvor godt Schreuders morsomheter har slått an hos Dahle. Vi leser f. eks. i Festskriftet 1892[168]) om Schreuders reise i 1867: «Biskopen har leveret en overmaade interessant beretning om denne sin reise, og det viser sig noksom i hans skildringer, at *madagasserne har leveret ham meget for hans sans for det komiske velkomment stof.*» Her får Schreuder attest for humoristisk sans. Og i Tilbakeblikk, som Dahle skrev på sine gamle dager, ca. 80 år, kan han næsten ikke omtale Schreuder uten å komme inn på hans humor. Da Dahle var på Entumeni for å bli ordinert (2. juni 1870), fortalte Schreuder ham om sine reiser på Madagaskar; D. skriver derom:[169]) «Det blev rigtig interessante og lærerike timer; ti biskopen var en ren mester til at fortelle, og han hadde ogsaa en meget fin sans for det humoristiske, saa han kunde krydre sin fortelling med meddelelser om eiendommelige og tildels ganske komiske oplevelser.» Og i Tilbakeblik II[170]) forteller Dahle at Schreuder sluttet en skrivelse vedrørende de «broderlige raadslagninger» med «en spøkefull og temmelig overflødig anmerkning om konferansens valg av sekretærer: «Man bruker så god sekretærhjelp som man har, og ikke den man ikke har».» Videre forteller Dahle[171]) om en gasser som kunde hykle en «paafaldende fromhet». Da således biskopen i sin tid besøkte ham og beklaget at han ikke hadde nogen foræring med til ham, så han mot himmelen og ytret: «Snakk ikke om gaver! Min lønn er der oppe!!» Siden kalte Schreuder ham «himmelmanden».» (Dette var utenriksministeren Rainimaharavo). Og: «Særlig husker jeg en ældre, meget venlig og altid smilende indfødt predikant som ofte besøkte oss, men aldri kom før det var blit mørkt. Dette hadde han begyndt med allerede da biskop Schreuder var her ute, hvorfor biskopen kaldte ham Nikodemus.»[172]) Humoristen Schreuder har nok hatt et ganske velvillig «publikum» i den unge Dahle.

Men Schreuders psykologi kan ikke tegnes med linjal. Den elskverdige humorist kunde også være helt humørløs, han vilde at andre skulde forstå spøk, men hadde vanskelig for å forstå spøk selv. Han var en uhyre praktisk mann, en førsteklasses altmuligmann, — og samtidig så uhjelpelig upraktisk. Hadde han flere jern i ilden på én gang, brendte han de fleste. Han kunde likesom ikke gjøre mere enn én ting ad gangen, og gjorde den tingen så grundig

at han glemte de andre. Derfor kunde han henge over bagateller med hele sin tyngde, mens andre ting gikk i kluss. Alltid er han «belemret» denne stakkars mann, når han skulde administrere og regjere. Da Dahle var i Zululand for å bli ordinert av biskop Schreuder, sendte denne bud efter de assisterende prester så sent, at den ene, Udland, ikke rakk frem før dagen derpå, og da en annen ikke kunde komme fra, blev det smått med assistansen. Dahle husket at han tenkte: «Blir ikke dette et altfor kort varsel for de fjernereboende? Men jeg sa naturligvis intet.»[173])

Og her er vi inne på en av de viktigste psykologiske forutsetninger for det som skjedde i 1873. Schreuder blev ganske umulig. Ikke som kristen. Heller ikke som misjonær. Heller ikke som biskop. Men som «overbestyrer», d. v. s. som ekspedisjonssjef og departement.

Som *kristen* var han alltid den samme; det er den helstøpte lydighet og det inderlige bønneliv som karakteriserer ham; barnlig fromhet og ungdomsfrisk tro var på en vakker måte forenet med mandig kraft.

Som *misjonær* møter vi ham alltid som den utrettelige, opofrende, selvfornektende evangelist, der røktet sitt kall med usvikelig troskap og uopslitelig hjertelag; som banebrytermisjonær er han en av vårt lands aller største, ved hvis side man kun kan stille Egede og Skrefsrud.

Som *biskop* var det særlig det kirkelige som lå for ham; han var som skapt for den geistlige gjerning; det bispekors han hadde fått av kongen, kunde han bære med den rette verdighet. Forholdet til medarbeiderne derimot var ikke alltid som det skulde være. Overfor dem som skulde til Madagaskar, som f. eks. Engh, Borchgrevink og Dahle, var hans ledelse og råd både utviklende og inspirerende, idet biskopen viste dem de store opgaver og ansporet dem til å ta fatt som selvstendige, voksne, myndige menn. Overfor Zulumisjonærene i hans umiddelbare nærhet derimot, virket hans sterke personlighet forkuende og initiativdrepende, delvis iallfall.

Som *administrator* var han — eller rettere: blev han — umulig. Det han bevisst arbeidet med, optok ham så intenst, at underbevisstheten ikke gjorde sin plikt. Oversikten gikk tapt, og dermed blev noget av vurderingsevnen frakoblet. Verst var det når han skulde redegjøre for en eller annen ting hvor han var uenig med nogen: det blev en kritikk uten mål eller måte, fordi hele mannen var engasjert på dette divergenspunkt.[174])

Men vi må ikke glemme, at denne svake side ved den store mann først fremtrådte da han kom op i årene. Vi finner lignende psykologiske «bak-slag» hos mange kirkelige og kristelige ledere, dessverre. Både i fortid og nutid. Luther, Calvin, Kingo, Grundtvig

f. eks. har på hver sin vis noget av det samme. Og rekken stanser ikke der. Det er urettferdig å legge gammelmanns-eiendommeligheter til grunn for karakteristikken, som katolikkene gjør med Luther.[175]) Vi søker tilbake til den *unge* Luther og den *unge* Calvin. De hadde sin rike skatt i lerkar, og dette var utsatt for overmenneskelige påkjenninger så det blev nedbrutt dag for dag. Derfor er den *unge* Luther og den *unge* Calvin oss mere sympatisk, enn de stakkars utslitte og sønderplagede aldrende kirkefedre. Men korsdragere var de også da. Tro til døden.

«Schreuders navn er uudslettelig knyttet til vor norske hedningemission, og saa længe menigheden agter og elsker denne gjerning . . . vil den ogsaa hædre denne sin banebrydende missionærs minde ved at takke Herren for gaven og lægge sig paa hjerte Schreuders exempel paa trofast udholdenhed og brændende kjærlighed til hedningesjæles frelse.»[176])

Schreuders siste ord var: «Ja, ja, Herre Jesus, kom, kom!»[177])

Madagaskar 22. oktober 1937.

Lars Johan Danbolt.

LITTERATUR

Norsk Missionstidende (Nmt.).
N. M. S. Årsberetninger.
Allgemeine Missions-Zeitschrift (Allg. M-Z.).
Nordisk Missions Tidsskrift.
Luthersk Kirketidende.
Luthersk Ugeskrift.
Maanedsskrift for Missionsvenner.
Litteratur på det madagassiske sprog, utgitt av de forskjellige misjonsselskaper.
Rapporter og årbøker (på engelsk) utgitt av L. M. S.
H. P. S. Schreuder: Nogle Ord til Norges Kirke, febr. 1842 (i Lutherstiftelsens Hovedverker XIV pag. 63).
Blumhardts misjonshistorie I og II, 1863.
H. E. Sommerfelt: Den norske Zulumission, 1865.
Florey: Dræt med missionsgarnet, oversatt av P. Blessing, 1867.
M. U. Anker: Kortfattet oversigt over det norske Missionsselskaps virksomhet i Sydafrika og på Madagaskar, 1875.
N. M. S.: Aktstykker til belysning af forholdet mellem biskop Schreuder og N. M. S., 1876 (Akt.).
L. Dahle: Madagaskar og dets beboere, I, 1876, II, 1877.
R. Grundemann: Orienterende oversigt over den kristne missionsgjernings nuværende stilling, oversatt av Th. Ording, 1878.
G. Warneck: Die gegenseitigen Beziehungen zwischen der modernen Mission und Cultur (med mange eks. fra Madagaskar), Gütersloh 1879.
Review of the work of the Friends' Foreign Mission Association in Madag. 1867—80, ved W. Johnson, 1880.

Christlieb: Den evangeliske Hedningemission i Nutiden, oversat af O. Gjerløw, med kort oversigt over de skandinaviske missioner af sogneprest Chr. Knudsen, 1881.
S. E. Jørgensen: Nogle tanker til overveielse angaaende vor missionsgjerning (hvor ca. 50 sider om Schreuder), 1881.
H. Gundert: Den evangeliske mission, oversat af Flood, 1883.
Borchgrevink: En kortfattet oversigt over Madagaskar, dets folk og mission, 6 foredrag, 1885.
Warneck: Missionstimer, oversat af O. Gjerløw. Time XII om «Evangeliet paa Madag.» egnet sig ikke for norske lesere p. gr. a. ufuldstendighet, hvorfor oversetteren paa grundlag av Borchgr.s ovvennevnte, har utarbeidet dette avsnitt selvstendig, 1885.
For Fattig og Rig, 1885, artikkelserie om Herrens Indtog paa Madagaskar av misjpr. Borgen.
Hjemmet, 1886, hvor biografi av Borchgrevink ved Heggtveit.
S. E. Jørgensen: Vidnesbyrd fra N. M. S. misjonsgjerning, 1887.
S. E. Jørgensen: Folk og kirke paa Madagaskar, 1887.
T. Løgstrup: Nordisk Missionshaandbog, 1889.
Landmark: Det norske Missionsselskab, 1890.
Festskrift til Det Norske Missionsselskabs Jubilæum i 1892; Tilbageblik paa et halvt aarhundredes hedningemission. Ved L. Dahle og S. E. Jørgensen, 1892.
A. Olsen: Hjem fra Kamppladsen. Livsbilleder af vore avdøde missionærer, 1906.
A. Parrot: Petite histoire élémentaire de Madagascar et de ses relations avec la France, Paris 1906.
Henry Ussing: Evangeliets Sejrsgang over Jorden. Anden udgave 1908.
Borchgrevink: En kort oversigt over Madagaskars martyrhistorie og N. M. S. arbeide paa Madag., 1914.
O. Stavem: Et bantufolk og kristendommen. N. M. S.'s 70-aarige zulumission, 1915.
A. Olsen: Missionsbiskop H. P. S. Schr., hans liv og virke; udgivet av det Danske Missionsselskab, 1917.
A. Olsen: Gud vil det. Missionskalender for 1917 (5. aarg.). Pag. 46 f. biografi av Schr. i anledn. hundreaarsmindet om hans fødsel (18/6 1817—1917), 1916.
Johs. Johnson: Det første hundredaar av Madag.s kirkehist., 2. utg., 1920.
Borchgrevink: Erindringer fra de første femti aar af det N. M. S. arbeide paa Madag., 2. utg., 1921.
A. Olsen: «Kjend din mission!» Et leksikografisk og personalhistorisk verk om N. M. S. arbeide og arbeidere ute og hjemme, dessverre ennu ikke utgitt i bokform; gikk som «kjeller» i Dagen, 1925 f.
Salomonsens konv.leks., 2. utg., bind XXI, artikkel: Schr. ved Fischer, Kjøbenhavn 1926.
S. Chapus, dr-ès-lettres: Quatre-vingts années d'influences européennes en Imerina, 1926.
K. Petersen: 80-aarsberetn. for Trondhjems kreds av N. M. S., 1927.
Det Nye Madagaskar. Med bidrag fra flere, under hovedredaksjon av E. Birkeli. Det meste er tatt fra Johnsons Første hundredaar, men avsnittet om Madagaskarmisjonens grunnleggelse er omarbeidet av Bjertnes og Birkeli, 1929.
Lutherstift. Hovedverker, bind XIV, pag. 63 f., kort innledning til Schr.s «Nogle ord» ved Høeg og Skagestad, 1930.
R. G. G., 2. utg., bind V, artikkel Schreuder ved Brandrud, 1931.
Nicolai Tvedt: Tro og virke, Festskrift, Bergens Misjonsforening gj. 90 år, 1932.
Sven Wisløff-Nilssen: Norges innsats i den evangeliske verdensmission. En kort oversikt, 1934.
Sven Wisløff Nilssen: Norges svar på Jesu erobringsordre. Kortfattet norsk misjonshistorie, 1935.
Emil Birkeli: Misjonshistorie I. 1935.
Urbain Faurec: Le Palais de la Reine à Tananarive et les Pavillons royaux d'Ambohimanga, précédé d'un résumé de l'Histoire Hova. T.rive 1937.

KILDEHENVISNINGER OG ANMERKNINGER

1) Det var onsdag eftermiddag 4. desember 1867 Engh, ledsaget av Borgen, kom til Betafo. Brev fra Engh dateret 24/3 68 i Norsk Missionstidende (= Nmt.) sept. 1868 pag. 267: «vi kom herned 4de Decbr.» I misjonslitteraturen er der vaklen mellem 4. og 5. desbr. 5/12 finnes således hos G. Kurtze: «Die Norwegische Mission auf Madagaskar» i Allg. Missions-Zeitschr. nr. 2 for 1885, pag. 32, og mange norske. Feilen beror på Nmt. sept. 1868, pag. 263, hvor redaksjonen meddeler: «Den 29. nov. forlod de hovedstaden og kom til Betafo efter 6 dages forløb, altsaa den 5. december.» Her har Nmt. redaksjon regnet feil, seks reisedager fra og med 29/11 om morgenen fører frem til 4/12.
2) Misjonsprest John Engh, f. 3/12 1833, død 3/5 1900. Nord. MT., 2. aarg. 1892, pag. 280 f.; Borchgrevink i A. Olsen: Hjem fra Kamppladsen, pag. 183 f.; Dahles nekrolog i Nmt. mai 1900, pag. 186.
3) Betafo, dengang hovedbyen i Nord-Betsileo, ligger omtrent 200 km. syd for hovedstaden Tananarive. Nu kalles dette strøk Vakinankaratra. Det kan misforståes i vår misjons disfavør når det i E. Birkeli: Misjonshistorie I (1935), pag. 319, sies at våre misjonærer «slog sig ned i Vakinankaratra og kaldte dette Nord-Betsileo.» Også de engelske misjonærer kalte landskapet for «North Betsileo» og The northen borders of Betsileo,» se rapportene over L. M. S.'s arbeide, særlig Rev. Montgomerys beretn. om sitt distrikt Ambohipotsy (1876, pag. 14—15, 1877, pag. 26 etc.) til hvilket «the great Betafo valley» efter L. M. S.'s mening skulde høre. Cfr. Borchgrev. En kort oversigt (1914), pag. 22.
4) Nmt. apr. 1868, pag. 109 og juni, pag. 185 («Biskopens instruks»).
5) Om Schr.: Sommerfelt: Den norske Zulumission 1865; Nord. Missions Tidsskr., aarg. 3, nr. 12, pag. 187 f.; A. Olsen: Hjem fra kamppladsen, 1906, hvor kort biografi ved Heggtveit; hovedverket om Schr. skal, ifølge R. G. G. II, og Salomonsen k.lex. være: D. Thrap: Biskop H. P. S. S.'s liv og virksomhed, 1877, et verk jeg dessverre ikke har hatt adgang til.
6) Aktstykker til belysning af forholdet mellem Biskop Schr. og det N. M. S., Stavanger 1876 (= Akt.), pag. 119.
7) Akt. 127.
8) Sommeren 1866 var Schr. i Norge i anledning sin bispevielse, som fant sted i Bergens Domkirke 8/7—66 ved biskop Birkeland. Schr. tilbragte 3 måneder i hjemlandet (efter 23 års fravær); han ankom Kristiansand S. den 28/5 og avreiste fra samme sted 1/9. — Samtidig med Schr.s Norgesophold, drog Engh og Nilsen fra Syd-Afrika over til Madagaskar, og ankom til Tananarive 27/8 66.

I.

9) I Norsk Missionsblad 1836 (nr. 5 og 14) og 1838 (nr. 17), 1839 (nr. 9) og 1840 (nr. 9) skal der ha stått meddelelser fra Madagaskar.
10) Chef-kommandanten Rainiharos død 10/12 1852 hadde forbedret situasjonen for de kristne, og L. M. S. sendte da Rev. W. Ellis og to medhjelpere avsted for at de skulde forsøke å komme inn i landet. De kom til Mauritius 7/6 1853, og satte sig i forbindelse med de derværende forretningsfolk, som gjerne vilde ha handel igang på Madagaskar. 300 av disse skrev brev til dronningen, og med dette forretningsanliggende drog Ellis, Cameron og James over til Tamatave og henvendte sig til hova-garnisonens kommandant med ansøkning om innreisetillatelse til hovedstaden. 1/8 kom avslående svar fra dronningen.
11) Ellis var f. i London 29/8 1794, hadde vært misjonær på Sydhavsøene 1816—24, blev i 1832 sekretær i L. M. S., fikk i opdrag å ta sig av Madagaskar fra 1852—65, lærte aldri det madagassiske sprog skikkelig, og var en meget ukritisk mann, hvis martyrberetninger som regel må divideres med 10. Encycl. Brit. sier om hans utdannelse: «During a year's training he acquired some knowledge of

theology and of various practical arts, such as printing and bookbinding.» (Døde 25/6 1872.) Blumhardt I (1863) pag. 118 ff. bygger på Ellis. Schreuder (Nmt. 1868 pag. 303 og 337) og Dahle (Madag. og dets beboere II, 1877, pag. 229 f.) samt Johs. Johnson. (D. første hundredår, pag. 66) gir Ellis attest for hans store kritikkløshet. — 12) Nmt. novbr. 1855, pag. 79 f.

13) Nmt. desbr. 1857, pag. 313 f. Ellis var i audiens hos dronning Ranavalona 5/9 og blev innbuden til middag på slottet sammen med to franske 8/9.

14) Oplag i 1851: 2000 expl.; 1861: 3200 expl.; 1871: 6500 expl., ifølge 10., 20. og 30. årsberetning.

15) Nmt. aug. 1849, pag. 20—21. Samme år sendtes 300 Spd. til Parisermisjonen, Maanedsskrift for Missionsvenner aug. 1849, pag. 128.

16) Nmt. apr. 1857, pag. 168 f.; foreslåes ialt 2500 norske spesiedaler til de fem fremmede selskaper, mange penger i den tid! Misjonskjærligheten maktet mere enn den misjonsmark N. M. S. hadde. — K. Petersen: Trondhj. kreds. 80 aars jub. 1927, pag. 15.

17) Nmt. april 1848, pag. 197 f.; juni 1848, pag. 8 f.: Schr.s brev fra Hongkong er datert 28/2 1848 (pag. 13: . . «en chinamissionær maa i det mindste have mørk og om muelig sort haarvext samt de almindelige ansigtstræk nærmende sig til det chinesiske physiognomie . .»); A. Olsen: Missionsbiskop Schr. (Kjøbenhavn 1917), pag. 24—26. — 18) Nmt. juni 1848, pag. 9. — 19) Nmt. desbr. 1863, pag. 281.

20) Nmt. juli 1868, pag. 215—216 in n.

II.

21) Nmt. mai 1863, pag. 100: «I en skrivelse av 21. aug. f. a. meddelte vi missionær Schreuder vore tanker med underretning om at vor opmerksomhed nærmest havde fæstet sig paa Madag. . . som muligens en passende missionsmark for os, og med anmodning om at foretage en undersøgelsesreise did, hvis det var ham muligt, samt at tilkjendegive os sin . . betragtning . .» — 22) Smstds.

23) Luth. Kirketid. for 5/7—63, pag. 14; cfr. Nmt. sept. 1863, pag. 214 f.

24) Nmt. 1863, pag. 101.

25) Kretsmøtet for Tromsø, i Vågan: Luth. Kirket. for 16/8 1863, pag. 111 f.; cfr. Nmt. okt. 1863, pag. 249 f. — 26) Se f. ex. Dahle: Tilbakeblik III, pag. 89 f.

27) Luk. 14, 28 f.

28) Stavem: Et bantufolk og kristendommen, 1915, pag. 91: Hvorfor oprettet ikke Schr. med én gang en stasjon i Natal-kolonien? «Jo, saken var den, at Natal efter Schr.s missionssyn allerede var optatt av et andet selskab . . . Han vilde ikke trenge sig inn paa andre selskabers missionsmark.»

29) Nmt. 1863, pag. 102.

III.

30) Nmt. 1863, pag. 102: «Vi har nu under 1. ds. skrevet til London.» Brevet var følg. dateret 1/4—63. — Cfr. Festskrift 50-års jub. 1892, pag. 146, Landmark, pag. 153, Christlieb, pag. 160 o. s. v.

31) Nmt. aug. 1863, pag. 179 f.; Luth. Kirketid. for 26/7—63, pag. 57 f.

32) Kretsmøtene holdtes for Bergens krets i Førde 2. juli og følg. dager; for Tromsø krets i Vågan 7. juli f.; for Stavanger krets i Stav. by 9. juli f.; for Trondheim krets i Ålesund 13. juli f.; for Christiania krets på Lillehammer 26. juli f.; for Kristiansand krets i Grimstad 11. aug. f. — Det kretsmøte som holdtes sist, kjente resolusjonene fra de øvrige, og det er karakteristisk at dette er aller mest kategorisk imot planen om Madagaskarmisjonen.

33) Nmt. aug. 1863, pag. 177 f.; Luth. Kirket. for 26/7—63, pag. 57 f.

34) Luth. Kirket. for 26/7—63, pag. 57: Se uttalelsen av kjøbmann L. Wesenberg fra Bergen (misjonsskibets «far» og reder).

35) Mellem 8/8 og 12/10 1863 hadde Schr. skrevet 2 brever til Ellis. I disse brever hadde Schr. bedt om oplysninger «om den del av øen, der ikke var optaget som missionsmark af L. M. S.» Nmt. desbr. 1863, pag. 281; febr. 1864, pag. 25.

36) Nmt. aug. 1863, pag. 179; desbr. 1863, pag. 281; febr. 1864, pag. 25; okt. 1865, pag. 220; Christlieb, pag. 160; Schr. . . . «havde henvendt sig til den erfarne engelske missionær Ellis paa Madagaskar. Denne gav værdifulde oplysninger, udtalte sin glæde over nordmændenes plan og raadede Schr. til at foretage en reise til Madagaskar.» Cfr. Nmt. 1870, pag. 247, in n.

37) Sommerfelt, pag. 349 (anhang); denne paragr. 16 var «af 1846, omredigeret 1861.»

38) Nmt. mai 1864, pag. 107 f.

39) Den anglikanske biskop Ryan fra Mauritius kom til Tananarive allerede i august 1862 (akkurat ett år efter den «blodige» dronnings død) for å undersøke muligheten av en eventuell anglikansk misjons grunnleggelse, men han blev kraftig avvist av Ellis, som inntil da var den *eneste* misjonær der var rukket frem. Forbauset spurte Ryan ham om han virkelig innbilte sig at L. M. S. kunde klare å kristne hele innlandet alene, og Ellis svarte uten å blunke at de skulde greie det, da de hadde en flokk misjonærer underveis. Dessuten fremholdt Ellis at madagasserne i innlandet bare burde få kristendommen i én form: den independentiske.

40) Ellis' forskjellige holdning overfor anglikanerne og overfor lutheranerne beviser to ting: 1) han må ha sett at opgaven var større en han fra først av hadde antatt, 2) han må ha forstått at et samarbeide med lutheranerne var meget ønskeligere enn med anglikanerne. — 41) Nmt. okt. 1864, pag. 217.

42) Luth. Ktd. for 7/8—1864 pag. 89—96; montro om det er sgnpr. Anton C. S. Johnson fra Lille Elvedalen som har skrevet dette livlige referat; han var deputeret, holdt foredrag over 1 Mos. 24, 6—7, og innleverte forslag til en lovforandring. — Referatet i Nmt. (utskrift av forhandlingsprotokollen ved gen.fors.sekretærer cand. Hans Landstad og Andreas Høyer) står i NMt. aug. 177—191.

43) Nicolai Tvedt: Tro og virke, 1932, pag. 35 f. — Se også Allg. Miss. Zeitschr. 1888 nr. 8, pag. 126 f.; Anker: Kortfattet oversigt, 1875, pag. 47.

44) Nmt. aug. 1864, pag. 190. — 45) Luth. Kirket. for 7/8—64, pag. 95.

46) Det sterkeste uttrykk i denne retning er Borchgrevinks i Erindringer (2. utg.), pag. 6: «. . . generalforsamlingen besluttede at optage arbeidet paa Madagaskar. Jeg var selv tilstede ved dette møde, under hvilket de første alvorlige missionstanker blev nedlagt i mitt hjerte.» Det må bero på en erindringsforskyvning når B. her sier at gen.fors. *besluttet* å opta misjon på Madag.; overgangen danner Festskr. 1892, pag. 147: «. . forelagdes sagen for generalforsamlingen i 1864, der gav hovedbestyrelsen fuldmagt til at træffe de fornødne forføininger.» — Dessuten erindret Borchgrev. at de tre første Madagaskarmisjonærer blev presentert for gen.fors. i Bergen (Engh, Nilsen og Borgen), og dette i forb. med hans egne oplevelser (misjonskallet) kan ha villedet hukommelsen.

47) Men begynnelsen av 1860-årene var en frisk misjonstid med voksende misjonsinteresse; derom finnes mange vidnesbyrd fra Nmt.s stigende oplag, Misjonsselskapets stigende inntekter, det voksende antall deputerte ved krets- og generalforsamlingene etc. Luth. Kirket. for 27/9—63, pag. 208, taler om «den vaagnende sands for hedningemissionen» (cfr. pag. 237). Sommerfelt, pag. 324.

48) De *gamle* fremstillinger sier ikke stort om denne gen.fors. I Christlieb 1881, hvor Chr. Knudsen har skrevet dette avsnitt, nevnes den ikke, mens forøvrig alle enkelte momenter ved optagelsen av Madag.-misjonen er tatt med. — Redegjørelsen i 23. årsberetn. (pag. 34) nevner den heller ikke.

IV.

49) Nmt. juli 1865, pag. 145. — 50) Nmt. sept. 1865, pag. 193.

51) Sammesteds, pag. 195 f.

52) Sammesteds, dessuten: 26. årsberetn., pag. 74, Nmt. mars 1868, pag. 65.

53) Nmt. sept. 1865, pag. 195.
54» Festskrift 1892, pag. 147: «. . opgav han, merkværdigt nok, reisen derhen, idet han lod sig nøie med . .» A. Olsen: Biskop H. P. S. S., pag. 44: «. . . at han merkelig nok fandt det unødvendigt at fortsætte til Madag. . .»
55) Nmt. okt. 1865, pag. 224. — 56) Pag. 193.
57) 23. årsberetn., pag. 34 f. Man ser der tydelig at Madagaskarmisjonens start ikke er besluttet av krets- eller general-*forsamlinger*, men av hoved- og krets-*bestyrelser*.
58) Festskr. 1892, pag. 147; Nmt. april 1866, pag. 81.
59) Luth. Kirket. for 17/6 1866, pag. 367: «Fra Stavanger skrives, at pastor Schr. før sin hjemreise foreløbig har ordnet det fornødne m. h. t. den paatænkte mission paa Madagaskar, som skal overtages av missionspresterne Engh og Borgen samt missionsmedhjælper Nilsen; den første skal i indeværende maaned reise til Madagaskar for at underhandle med regjeringen om sagen.» Slgn. Nmt. febr. 1867, pag. 36. — 60) Nmt. febr. 1867, pag. 36. — 61) Nmt. sept. 1866, pag. 253.
62) Nmt. okt. 1866, pag. 273 f.; slgn. sept. 1866, pag. 253, hvor man hører nærmere om endel av de personer Schr. hadde «opstøvet» på Mauritius. — 63) Se note 39.
64) Slgn. Akt. 154 og 260. Nmt. aug. 1866, pag. 211.
64bis) Birkeli: Misj.hist. I, pag. 317 f.
65) Den franske kaptein Fleuriot de Langle beseiret endel konger på Madagaskars nord-vest-kyst, og de måtte gå med på å anerkjenne Frankrikes overhøihet ved overenskomster av 2/2 og 10/8 1859. — Den 24/7—61 måtte kong Lahimarija i Fiherenana overgi sig til de franske marinekapteiner Rosier og Bullanger.
66) Det var ministeren Rainimaharavo og hans sønn Ravoninahitriniarivo som ledet disse krigstog; faren tapte en kanon og sønnen beseiret 8 konger, het det.
67) Gjengitt i Nmt. mai 1868, pag. 154 in n.
68) I Salomonsens konv. leksikon.
69) Nmt. jan. 1867, pag. 9; cfr. Grundemann: Orienterende oversigt ved Th. Ording, pag. 56 f.
70) Den mislykkede audiens fant altså sted omkr. 8/10. — 71) Nmt. mai 1867, pag. 136.
72) Komplottet blev opdaget i tiden omkring dronning Rasoherinas død; den 4/5 1868 blev 20 mann lagt i lenker, blandt dem var ex-premierministeren, som var arrestert 30/3. P. gr. av det engelske og franske diplomatis intervensjon blev de ikke henrettet men benådet til forvisning m. m.
73) Nmt. juli 1867, pag. 197 f. Heller ikke ved den store nasjonale «fandroana»-festen i beg. av febr. 67 viste dronningen sig; alle européere var innbudt til det store festmåltid på slottet, hvor statssekretæren agerte vert, og «hasina» blev overbragt dronningen gjennem ham. — 74) Nmt. juli 1867, pag. 199 f.

V.

75) Nmt. febr. 1867, pag. 35.
76) Sikter til uttalelser som disse: «Som vi ser . . . nedlot ikke den høikirkelige biskop sig til å spørre regjeringen om tillatelse . .» (Det Nye Madag., pag. 87). «. . heldigvis visste ikke de første misjonærer dengang hvor uhøflig og stridende mot all gassisk folkeskikk deres begynnelse var . . .» (smstds.) «. . . det er nu lett å se at både biskopen og de første misjonærer tok helt feil ved sin holdning» (E. Birkeli: Misjonshistorie I, pag. 318) «. . . blandt annet var det to besøk av biskop Schr. som skapte misstemning» (Norges Svar, pag. 39) o. s. v.
77) Nmt. mai 18/8, pag. 149 f. Her begynner Schr.s utførlige beretning om sin reise juli—sept. 67. Den er uhyre interessant. Dessverre har Nmt. utelatt endel avsnitt som ikke egnet sig til offentliggjørelse.
78) Dronning Rasoherina hadde brutt op fra Tananarive 20/6 og kom til Andevorante 4/8. Hennes inntog i hovedstaden efter reisen fant sted 8/10 1867.
79) Den britiske generalkonsul Pakenham var den mest innflydelsesrike av alle de fremmede makters representanter. Han hadde overbragt dronning Rasoherina

dronning Victorias personlige hilsen, fått istand den anglo-gassiske traktat og arbeidet for å fremme den engelske og bremse for den franske innflydelse. Rasoherina var ikke blid på ham i 1867, og ved tronskiftet 68 kom P. ikke op til hovedstaden. Han døde i Tamatave 22/6 1883 som katolikk. Allg. M.-Z. 1885, pag. 31 in n.

80) Nmt. mai 1868, pag. 151, in n.: brev til Raharolahy 3/8—67.

81) Nmt. mai 1868, pag. 155 in n.; Det nye Madagaskar, pag. 87.

82) Cheswell, Campbell og Maundrell. — 83) Nmt. juli 1868, pag. 207. — 84) Pag. 210.

85) Ivar Welle: Kirkens historie II, pag. 319.

86) «En kort oversigt» (1914), pag. 15.

87) Gjengitt in extenso i Nmt. juli 1868, pag. 215—216.

88) Nmt. aug. 1868, pag. 239 f.

89) Nmt. okt. 1868, pag. 305; N. M. S. 26. årsberetn., pag. 73—74; 28. årsberetn., pag. 81 f.; 29. årsberetn., pag. 62; Allg. M-Z. 1885 nr. 2, pag. 31; Borchgrev. Erindr., pag. 8 f.; Johnson, pag. 110 og 114.

90) Men de hadde fått ordre fra sitt hovedstyre i London om «at dersom anglikaner-missionærer skulde komme til hovedstaden, vilde de have at modtage dem høfligen, men *uden* hjertelighed (cordiality); kom derimod de lutherske norske missionærer, skulde de modtage dem *med aabne arme* (with open arms) . .» Dette fortalte den skotske lægemisjonær, dr. Davidson, til biskop Schr. okt. 1866, i Capstaden; Nmt. febr. 1867, pag. 36.

91) Borchgrev. Erindr., pag. 9 (se noten).

92) Det blev senere en nødvendighet på grunn av mange omstendigheter (Ambatominàky menighet); 29. årsberetn., pag. 61 f. redegjøres derfor (datert 17/11—71); se Schr.s brev av 7/10—70 i Akt., pag. 143 («det følger naturligviis af sig selv, at naar vi blive nødte og berettigede til at optage missionsvirksomhed i hovedstaden, ville vi iagttage, saavidt det staaer til os, den samme fredelige og hensynsfulde holdning, som omtaltes i mødet 2den septbr. 1867»); cfr. Akt. 209; Ten Year's review of L. M. S. in Madag. 1870—1880, pag. 281 («We are pleased to say that the Norwegian brethren have honorably abstained from extending their Mission in Imerina, in accordance with å friendly arrangement which was made when they first arrived in the country» — efter omtalen av oprettelsen av den norske menighet i hovedstaden).

93) Prestekolen blev åpnet av Dahle i Tananarive 22. mai 1871 (senere flyttet til Ivory, Fianarantsoa); det var Schr. som påla Dahle denne opgave, da D. i juni 1870 var i Zululand for å bli ordinert. Dahle berømmer Schr.s *hensynsfullhét* overfor ham, idet biskopen ikke vilde gi ham ordre om å ta fatt på denne skolegjerning medmindre Dahle «vilde ansee sit missionskald tilfredsstillet ved at sysselsættes med en læreranstalt,» og heller ikke vilde gi ham «en nærmere utformet instruks for driften» men «frie hænder til at handle efter bedste skjøn.» Tilbbl. I, pag. 255, Akt. 153. — 94) Nmt. okt. 1868, pag. 307.

95) Sommerfelt, pag. 351 (paragr. 14).

96) Nmt. jan. 1868, pag. 12, mars, pag. 77—78. — 97) Nmt. apr. 1868, pag. 98 f.

98) Smst. pag. 108. f.

99) Nmt. juli 1868, pag. 217 f.; sept., pag. 263 f.; spenningen skildret av Borchgrevink: En kortfattet oversigt, 1885, pag. 91—95. — 100) Nmt. sept. 1868, pag. 265.

VI.

101) Disse begivenheter er særlig skildret av Borgen, i Nmt. og i en artikkelserie i For Fattig og Rik 1885, pag. 197 ff. — 102) Erindr., pag. 13.

103) Festskr. 1892, pag. 203. — 104) Smstds. pag. 207.

105) Tampimasoandro eller takomasoandro er egentlig den ceremoni å drepe okser ved en begravelse, dernæst kondolancepenger, omtrent som blomster hjemme. Et 5-frcs.-stk. som hyldest til konge eller dronning kaltes «hasina» (= en dollar).

106) Nmt. jan. 1869, pag. 12—14. — 107) Nmt. aug. 1869, pag. 260.
108) Smstds. pag. 259; cfr. Ryan og Ellis i 1862, note 39.
109) Utførlig fremstilling av konsulatsaken: Nmt. okt. 1869, pag. 321—334. Cfr. 27. årsb., pag. 77 f., og 28. årsb., pag. 80 f. samt Akt., pag. 44 og 111 o. fl. st. Cfr. Nmt. jan. 1870, pag. 44.
110) Frankrikes traktat var heller ikke iorden da.
111) Schr.s brev til hvdst. av 30/3—69: «Et, mit mest extravagante ønske havde været, om vi . . havde kunnet styrke vor Madag.-mission med de to missionær-emner, hvilke jeg . . . anser velskikkede for Madag.: Borchgr, og Dahle . .» Akt. pag. 65 f., cfr. Nmt. aug. 1869, pag. 249.
112) Borchgr., Rosaas, Stueland og Egenes blev ordinert 16/7—69; Pedersen, Wilhelmsen og Nygaard skulde foreløbig være «medhjelpere». — Om Borchgr. se Heggtveits biografi i «Hjemmet» for 18/9 1886. — 113) Akt., pag. 118.
114) Nmt. jan. 1870, pag. 22.
115) Brev av 8/1 1870, Akt., pag. 118 f.; — «denne udsendelse» sikter til de 7 i 1869.
116) Dette strategiske uttrykk har han fra den dansk-tyske krig, som gjorde et sterkt inntrykk på ham; cfr. brev av 27/6 1864 i Nmt. okt. 1864, pag. 217, slgn. Stavem: et bantufolk, pag. 128.
117) Sikter til Norges dårlige utenrikspolitiske stilling som tvang ham til å bygge på sitt engelske borgerbrev.
118) NB. «denne gang» d. v. s. i 1869; i 1867 derimot hadde biskopen nydt «paa den hele reise et saa uafbrudt legemligt velbefindende, som jeg ikke engang er vant til her» (neml. i Zululand), Nmt. mars 1868, pag. 66. — 119) Akt., pag. 120.
120) Acta 9, 25 og 2 Kor. 11, 33.
121) Pag. 80—81, datert 10/7 1870. Cfr. Nmt. jan. 1870, pag. 22 f.
122) Borchgr. «En kort oversigt», pag. 22: «De (L. M. S.) forlot derfor tanken om den store cirkel rundt Tananarive og inddelte landet i distrikter med Tananarive som centrum, saaledes at de 9 kirker, der var opført i Rasoherinas regjering, fik hver sit distrikt. Paa den maade skulde vi norske sættes udenfor . . . . Den missionsmark som vi norske havde optat og tænkt at udvide os i, kom til at ligge indenfor det distrikt, som var tillagt den nyopførte vakre mindekirke over martyrerne fra Ambohipotsy.» — 123) 28. årsb., pag. 81.
124) De påliteligste fremstillinger av friksjonen mellem N. M. S. og L. M. S. finnes hos Borchgrevink og Dahle, som personlig levet midt oppe i det. Festskrift 1892, pag. 203 f.; Kort oversigt, pag. 21 f.: Erindr., pag. 20 f. og 31 f.; Tilbbl. II, pag. 167 f. Allerede før 1880 var kontroversen bragt ut av verden. — Forholdet til den madagassiske regjering var definitivt i orden fra og med Schr.s personlige forhandlinger i 1869; se om Dahles visitter og audienser i 1870 (han forærte dronningen et stort billede av den norsk-svenske konge, et stort Norgeskart og en norsk bibel i gullsnitt . . .). Tilbakeblik II, pag. 27 f.

VII.

125) Den nu brukte betydning av begrepet pietist sees f. eks. i «Resolusjoner fra det nordiske indremisjonsmøte, sept. 1937, nr. 5: «Til vakt om: den pietistiske linje. La oss her gå i våre fedres fotspor, så verdensforsakelse og selvfornektelse må prege oss selv og vårt arbeide.» (Dagen for 4/9—37.) — I denne betydning var Schr. pietist, hans livs ubrutte linje var nettop verdensforsakelsens og selvfornektelsens, med et positivt, evangelisk fortegn.
126) Luth. Kirket. for 4/2 1882, pag. 46.
127) S. E. Jørgensen: Nogle tanker 1881, pag. 18 f. inneholder utdrag av Schr.s brever, der vidner om det samme.
128) Se også: Beretning om Schr.s ordinasjon, Stav. 1866.
129) Nmt. aug. 1868, pag. 240. — 130) Nmt. nov. 1868, pag. 335.
131) Nmt. mai. 1863, pag. 107 f.

132) Nogle Tanker, pag. 18 (Schr.: «Den gode Gud, for hvis aasyn jeg under bøn og kamp har maattet beslutte mig til dette vigtige skridt . .») — Slgn. Nmt. april 1874, pag. 136 (pastor Wettergreens uttalelse). — 133) Sommerfelt, pag. 350.
134) Nmt. juli 1868, pag. 212. — 135) Smstds. pag. 215—216 in n.
136) Nmt. aug., pag. 239 og 247; cfr. pag. 301.
137) Stavem, pag. 126; cfr. Nmt. juni 1868, pag. 184. — 138) Sammesteds.
139) Udland led av astma.
140) Sommerfelt, pag. 26; middagsmaten kostet student Schr. 1½ Spd. månedlig.
141) Nmt. okt. 1865, pag. 222. — De første årene i Syd-Afrika brukte Schr. til livsophold bare 63 Spd. årlig. — 142) Sommerfelt, pag. 26 f.
143) Stavem, pag. 127. — 144) Nogle Tanker, pag. 25.
145) Sommerfelt, pag. 288 f.; Tvedt: Tro og virke, pag. 37. Jomfru Emilie Adelheidt Løwenthal kom til Durban 20/2 1858 og blev mottatt av Udland, i mars skrev Schr. til henne «sin oprigtige velkomsthilsen og underrettede hende samtidig om, at dersom det var hendes ønske at tjene missionen paa Entumeni ved at være ham til hjælp, kunde dette, saaledes som forholdene der vare med husly og lignende, kun ske saaledes, at hun blev hans ægtefælle. Den 9. apr. ankom han endelig selv til Umpumalu, og modtog af Jomfru Løwenthal hendes samtykke . .» Vielsen fant sted 25/4—58, brudgommen var 41 år gl., bruden 33.
146) Mon tro om det går an å mistenke Schr. for å ha hatt en ganske liten snev av et — ødipuskompleks? I ethvert fall var der enkelte betingelser for et sådant til stede. Hans far, prokurator Otto Schr., blev i 1831 utnevnt til fogd på Lister, men kunde ikke overta sitt nye embede på grunn av hustruens sykdom. Selv om prokuratoren var kjent for sin «christeligsindede karakters alvor», kan det jo tenkes at hans syke hustru kan ha følt sig i veien, og at den lidenskapelige kjærlighet sønnen Hans la for dagen overfor henne, kan ha vært — delvis — diktert av trang til å «forsvare» henne. I ethvert fall viser Hans sig som sin mors alltid hjelpsomme ridder og prest. Han sitter ved sykesengen og leser for henne, han gjengir hele prekener fra kirken ord til annet for henne, han ber med henne. — Dagen efter Hans' konfirmasjon, da han var til Herrens bord for første gang, døde hans mor, og prokuratoren var ledig til å bryte op fra Sogndal. — Som midtpunkt i alle barndomsminner om hjem og kirke, stod hans mor som det aller helligste den unge Schreuder hadde eiet. Han interesserte sig ikke for damer, hørte ikke til de teologer som var «født med ring på fingeren». Først i 40-årsalderen — efter 14 års intenst misjonærslit — dukker ekteskapsidéen op. Og da betrodde han sig til en dame som nettop hadde noget av hans egen mors egenskaper: «gudfryktig og sykelig» (jomfru Olsen) og hun besørget valget. Ekteskapet med jomfru Løwenthal (1858—1878) blev barnløst. Likeså annet ekteskap (1880 med frk. Vedeler). Schreuder synes ikke å ha vært nogen barnevenn, han yndet ikke at misjonærene fikk for mange barn, og holdt prinsipielt på at misjonsmarken ikke burde ha bruk for jordmor. I brudetalen for Engh og Nilsen understreket han sterkt som misjonærens opgave «at søge ved aarvaagenhed og bøn at lade sin gifte stilling blive saa lidet som muligt hinderlig for hans egen missionsstilling.»
147) Luth. Kirket. for 4/2 1882, pag. 45 f. («efter længe at have dvælet i stille bøn, udbrød han i dyb bevægelse med skjælvende røst, medens taarerne strømmede ned over de brune, solbrændte kinder . .»). Borchgr. Erindr., pag. 7. — Dette var sommeren 1866, da Schr. var hjemme efter 23 års intens arbeidsperiode i Afrika; «minders minder myldrer frem . . .» 148) Erindr., pag. 7 f.
149) Nmt. 1863, pag. 108. Cfr. «Nogle Ord», 1842, pag. 21 f.
150) Dahle: Madag. II (1877), pag. 245. — 151) Nmt. okt. 1868, pag. 303.
152) Nmt. nov. 1868, pag. 336 f. — Schreuder var en god menneskekjenner som allerede tidlig røbet interesse for psykologi. Som cand. theol. tok han sig en tur til Veitestrand i Sogn (juli 1842) for å undersøke fenomenet «Syne-Marte», som hadde satt sinnene i bevegelse (cfr. Henrik Wergeland). Schr. bedømmer tilfellet således:

Pigens sygelige legems- og aandsforfatning tiltager daglig og staar i en indbyrdes forbindelse, hvori den ene virker og tilbagevirker forstyrrende paa den anden (side 29). Jeg nødes saaledes efter mit bedste skjøn, til at holde det hele for virkninger af en sygelig meget ophidset eller oprørt indbildningskraft i forbindelse med en betydelig nervesvækkelse, hvilke to dele igjen vekselsidigen betinger hinanden (side 30). — Dette lyder næsten som moderne psykologi.

153) Det Første Hundredaar, pag. 66.

154) Cfr. G. Kurze i Allg. M-Z. 1885, pag. 36 («Infolge der gründlichen und gewissenhaften Methode der Taufvorbereitung und des Katechumenenunterrichtes, welche die Norweger handhabten, war die Zahl der gewonnenen Heidenchristen während dieser ersten Periode der norwegischen Mission naturgemäss keine grosse; sie betrug im Ganzen für die 3 Jahre 1869—71 158 Seelen; davon entfielen 25 Täuflinge auf das Jahr 1869, 56 auf das Jahr 1870 und 77 auf das Nächstfolgende Jahr»); cfr. Allg. M-Z. 1882, pag. 188.

155) Snekkermester Samuel Samuelsen og hustru kom ut i 1854, Sommerfelt, pag. 212 f.; Anker, pag. 20; Stavem, pag. 110. (Årsaken til assistentenes misfornøielse var bl. a. den kommunistiske felleshusholdning; man var uten gasje, hvert pund sukker etc. skulde opskrives, og Schr. reviderte grundig regnskapene; de fleste som kjenner misjonsmarken «og navnlig den usle tjenerhjælp, en husmor i hine tider maatte hjælpe sig med, vil vist ta parti for ‚madam Samuelsen'.»)

156) I Salomonsens Konv.leksikon.

157) Likedan S. E. Jørgensen i «Nogle Tanker», pag. 31.

158) Luthersk Ugeskrift for 2/6 1877, pag. 385.

159) Schreuder hadde aldri stått «på like fot» med nogen. Som gutt var han beundret av kameratene for sine fremragende opfinnelser: han laget endog (fortelles det) et miniatur-sagbruk hvormed små planker kunde sages. Samtidig hadde han sin hemmelighet hjemme, som ingen jevnaldrende forstod: opgavene overfor den sykelige mor, og bøkene! — Som student leste han intenst, han satt ikke i en sofakrok; han *stod* og leste. Kameratskap dyrket han neppe, han gikk så aparte klædd, at han i ethvert fall ikke kan ha tatt notis av kameraters mening om en students garderobe: sort fløiels jakke og stor ditto lue, en «merkelig grøn kappe,» det meste sydd av ham selv. Også i denne tid hadde han sin hemmelighet for sig selv: misjonærkallet. Ute på misjonsmarken stod han alene i årevis, og da han fikk unge medarbeidere, hadde han så stort erfarings- og kunnskapsforsprang at det ikke kunde bli samarbeide «på like fot». — 160) Et bantufolk, pag. 111.

161) Sommerfelt, pag. 121 in n. — 162) Nmt. jan. 1870, pag. 26; juni, pag. 250.

163) Et bantufolk, pag. 128. — 164) Nmt. apr. 1866, pag. 92. — 165) Erindr., pag. 6.

166) Nmt. jan. 1866, pag. 2 f.

167) Etpar referatblomster fra Schr.s Norges-sommer: Nmt. aug. 1866, pag. 211: Schr. «endte sit høist tiltalende og lærerige foredrag med indtrængende bøn, i hvilken forsamlingen ganske vidst deeltog af hele sit hjerte . . . (derefter smørrebrød etc.) . . man . . samtalede . . . livligen . . især med den overmaade venlige, paa sjæl og legeme lige sterke biskop og hans tækkelige hustru, etc;» pag. 213: «Hans ligefremme, mandige væsen, hans dybe, stærke røst, hans nøgterne, objektive foredrag, alt gjør det indtryk, at han, som der er bleven sagt om ham, er en mand, for hvem Guds rige bestaar ikke i ord, men i kraft . .» o. s. v.

168) Pag. 149. — 169) I pag. 256. — 170) Pag. 102. — 171) Pag. 31.

172) Pag. 32. Cfr. Tilbbl. I, pag. 263, hvor Dahle forteller litt om biskopens «skøieragtighet». — Og hvad skal man si om følgende kostelige innledning til årsberetningen 1873 — da Schreuder hadde tatt avskjed og for siste gang oversendte rapportene fra misjonærpersonalet (N. M. S. 32. årsberetning 1874, pag. 58): «Naar jeg denne gang sender eders missionærers beretninger, som fremdeles har fundet den vante vei til mig, da har jeg uvilkaarligen maattet tenke paa gammel vanes magt, saaledes som aabenbaret i firbenet, der efter at have mistet sitt hoved alligevel fandt veien til sit gamle hul i muren.» — 173) Tilb. I, pag. 231.

174) Hans sprog avspeiler denne sterke intensitet. Istedetfor «nødvendighet» sier han «livsnødvendighet». Istedetfor å beskylde hovedstyret for ikke å ha «begrep» om et eller annet, sier han «livsbegrep». Efter en strabadsiøs tur var han «gjennem, gjennem, ja gjennem træt, men følende mig saa indrask fra inderst af kroppen til skindet» (Nmt. juni 1865, pag. 124). «Siden hjemkomsten har jeg havt et ganske utroligt svedpersende arbeide inde i kirken med at forfærdige dette knæfald . .»

175) Lucien Febvre (Fransk profanhistoriker, *ikke* protestant) har i sin interessante Lutherskisse («Un Destin», éd. Rieder, Paris, 1928) tatt Luther ganske kraftig i forsvar overfor det av Denifle fornyede angrep på Luthers karakter. Bokens tredje del (som begynner allerede ved 1521) har overskriften «Le Repli» (cfr. Strohls anmeldelse i Revue d'Histoire et de Philosophie rel. Strasbourg, 1928, pag. 269 f. og sammes motbemerkn. i Luther, Esquisse de sa vie et de sa pensée, éd La Cause, 1933, pag. 10 f.). Lignende tanker er Rudolf Thiel inne på i sin «Luther» II, Berlin, Neff, 1936, pag. 353, hvor han setter som overskrift «Rückneigungen». Ingen av disse mener at Luther hadde noget tilbakefall fra sin tro, sine meninger eller sin lære. Dér var han den samme til sin siste stund. Men han kom både subjektivt (psykisk-legemlig) og objektivt (kirkepolitisk) inn i en annen *situasjon* enn i de unge dagers gylne tid, og da måtte i den hårde nøds uvær, mange idealer ramle. Dertil kommer, som Strohl særlig understreker, at Luther ikke var hverken diplomat eller politiker, han var helt umulig på det punkt; men nettop dér blev han tvunget til å spille en ledende rolle! — Parallellen med Schreuder er mutatis mutandis iøinefallende. Også han hadde sin «repli», sine «Rückneigungen», også han kom i sine senere år inn i en annen *situasjon* en i de unge dagers gylne tid. Han var ingen administrator, men skulde være «overbestyrer» for to misjonsmarker! Og psykisk inntrådte omkring 1871 en stahet der bør undskyldes som et senilt trekk.

176) Nmt. febr. 1882, pag. 45.

177) Bergens Aftenblad ifølge Heggtveit i Hjem fra Kamppladsen, pag. 12.

ANTWORT AUF DIE EPANORTHOMATA IN TEOLOGI OG KIRKE 1938, 2. HEFTE

Von Pastor Lic. Wilhelm Möller (Rackit, Elbe).

Die Epanorthomata von Stipendiat Ivar P. Seierstad sind so gehalten, dass ich an die Möglichkeit einer Verständigung mit ihm, die ich in meiner Antikritik (T. o. K. 1937, S. 236 ff.) erhofft hatte, nicht mehr glauben kann. Es kann sich nur darum handeln, um der Leser willen ein paar Worte der Erwiderung zu schreiben.

1. Verkennt Seierstad nicht die ernste Lage der alttest. Wissenschaft?

Seierstad beruft sich unter II b S. 129 auf *Königs* Äusserung, in der er den Gegnern der Kritik es verwehren will, in ihrem Kampf Meinungsverschiedenheiten unter den Kritikern auszuspielen. Schon 1914, als König diese Worte schrieb, handelte es sich wirklich nicht mehr um die Frage, dass unter den Kritikern «nicht sofort oder überhaupt nicht» eine «volle Einheitlichkeit» erzielt worden wäre, sondern darum, dass eine Einigkeit irgendwelcher Art, sobald man über die Negation hinausgeht, überhaupt nicht verhanden ist. Ich bitte jetzt darum, darauf hin noch einmal durchzulesen, was ich in meiner Antikritik unter II b (Die in sich gespaltene Kritik) geschrieben habe. Wie kann man sich demgegenüber heute noch auf jene Äusserung von König berufen? Man vergleiche noch dazu, was *Sellin* in seiner «Einleitung in das Alte Testament» über die Pentateuchkritik schrieb: «Man sieht, wir stehen in einer Zeit der Gärung und des Überganges, und so trage ich im folgenden meine eigene Ansicht nur als die mir am besten fundamentiert erscheinende Hypothese vor» (zitiert nach der 3. Aufl. S. 21). Oder *Baumgärtel* schrieb in seinem viel besprochenen Vortrag: «Die Bedeutung des Alten Testaments für den Christen» auf S. 21: «Wie starken Schwankungen

die ««Ergebnisse»» der Kritik unterworfen sind, zeigt neuestens deutlich die Tatsache, dass die bisher so ««sicheren»» Resultate der Pentateuchkritik sehr ernstlich angefochten werden, und so die Kritik bei einem Gebiet wieder einsetzt, das bis vor nicht zu langer Zeit hinlänglich geklärt zu sein schien,» und dann schrumpft die ganze einstige Herrlichkeit auf folgende Sätze zusammen: «Hypothesen kommen und gehen. *Aber es kommt auf etwas ganz anderes an: Das kritische Fragen bleibt.*» Dass eine Wissenschaft sich nicht geradeaus bewegt, sondern im Zickzackkurs, aber auch mit Rückgängen, versteht sich von selbst; aber wo wäre sonst noch eine Wissenschaft zu finden, die sich mit der Kritik mit ihrem völlig negativen Resultat oder mit einem blossen Widereinander ihrer Vertreter vergleichen könnte, wie es bei der alttestamentlichen Wissenschaft offen und zugestandenermassen der Fall ist? König und nach ihm Seierstad versuchen vergeblich den Zustand der Kritik zu verharmlosen. Wie viel richtiger hat der kürzlich im Züricher «Kirchenfreund»[1]) stehende, durch 3 Nummern hindurchgehende[2]) Artikel von Huber die wahre Sachlage erkannt, wenn der Autor ihm den Titel gab: «*Am Sterbelager einer Wissenschaft*». Dass es Unterschiede zwischen den Kritikern gibt, habe ich stets anerkannt; aber wenn es sich um ein sinkendes Schiff handelt, da ist es egal, ob man im Boden oder auf den Masten einen Halt sucht; man ist verloren und sinkt mit, wenn man nicht rechtzeitig das Schiff verlassen hat. Anders ausgedrückt: Wer von *dieser* Kritik isst, stirbt daran!

2) Behandelt Seierstad meine Sache gerecht? (Zu Epanorthomata II b Schluss und zu III S. 130 f.)

a) *Zum Urteil von Hempel.* Seierstad weicht jetzt offenbar aus, indem er referiert und noch dazu einseitig auf ZAW verweist. Hat er vielleicht vergessen, dass er T. o. K. 1937 S. 182 schliesslich selbst Stellung für Hempel und gegen mich nahm?

b) *Unterrichtet Seierstad die Leser über meine Stellung zu König vielleicht falsch?* Man vergleiche, was ich 1937 unter III S. 244 am Ende schrieb, und was Seierstad demgegenüber zitiert. Durch die Wegglassung von 4 Worten («dieses Buch als Antwort») ist der Sinn meiner Äusserung völlig verdreht; denn nun müssen die Leser denken, ich griffe Königs wissenschaftliche Stellung überhaupt an; ich aber hatte nur behauptet, dass Königs Buch *als Antwort auf mein Buch* unzureichend sei. Ich hatte ja ferner die Stelle angegeben, an der der Beweis für meine Behauptung geführt war. Wollte Seierstad ein Gutachten abgeben, so hatte er zunächst einmal bei sich und bei den Lesern von allen Gefühlsmomenten

1) Früher Jahrzehnte lang von C. v. Orelli herausgegeben. — 2) 1938 Nr. 12—14 vom 9. und 23. VI und vom 7. VII.

abzusehen und lediglich den Tatbestand zu untersuchen. Das tut Seierstad überhaupt nicht. So muss ich das nun wenigstens andeutend nachholen. Ich schrieb: «Was die Schrift Königs selbst angeht, die doch ««*nach ihrem direkten Zwecke*»» (S. 6) *eine Auseinandersetzung mit meinem Buche* sein will,[1]) so lege ich sie mit grosser Enttäuschung und tiefer Trauer aus der Hand. Man kann nicht verlangen, dass man bei einer solchen Darstellung auf alles eingeht, aber bei dem, was herausgegriffen wird, müsste doch eine gewisse Vollständigkeit der negativen und positiven Argumente gegeben werden. Sie wird fast überall vermisst. Ganz bald wird aber die Auseinandersetzung geradezu dürftig, und zuletzt ist von einer Berücksichtigung meiner Argumente überhaupt nichts mehr zu spüren. Wo sind z. B. meine Ausführungen über Kultuszeiten, Kultuspersonal, Kultusort, über Flut und Schöpfungsberichte usw.? Von meinem positiven Teil, der 200 Seiten umfasst, überhaupt kein Wort! Um die von mir der Kritik vorgeworfenen Schwierigkeiten pflegt er sich in der Regel nicht weiter zu kümmern». Aber weiter: Ich musste König nachweisen, dass er mir zu Unrecht vorwarf, ich hätte den Personenwechsel zwischen 3. und 1. Person, Ex. 7, 14, Gen. 14, 14, Ex. 6, 3 (Gottesnamen), holidh-jaladh, anokhi-ani, rechts stehende Alttestamentler lückenhaft oder gar nicht behandelt, und dabei ist das alles geschehen; nur hat König es nicht gelesen oder wollte es nicht lesen! Aber greift man die Kritik an oder weist man sie in die Schranken, wenn sie einem Unrecht tut, so geschieht eben das, was ich als Behandlung der Kritik als Evangelium oder Gesetz oder Verbalinspiration bezeichnete. Kritiker wenigstens einer bestimmten Richtung scheinen Seierstad als sokrosankt zu gelten!

c) Hätte Seierstad gelesen und beachtet, was ich *über meine persönliche Entwicklung,* aber auch *über meine Arbeit* 1937 S. 237 ff. schrieb, so hätte er die Frage «Hvilken Möller skal vi følge?» nicht aufgestellt. Was ich schrieb, vertrete ich heute noch; ich schrieb aber nichts, worüber ich selbst noch nicht sicher war! Oder ich brachte es zum Ausdruck!

d) Natürlich bestreite ich auch nicht, dass bei jedem Forscher *die dogmatische Position* oft mitspricht, wenigstens in allen Fragen, die mit der Weltanschauung zusammenhängen. Es wäre gar nicht gut, wenn es anders wäre. Aber dass es bei mir bei der Bestreitung der Quellenscheidung anfänglich nicht der Fall war, geht aus meiner Antikritik (I b) klar hervor. Inzwischen sehe ich auch hier einen Zusammenhang mit tieferen Fragen.

3) Warum soll der von mir vorgeschlagene Weg nicht begangen werden?

1) Von mir jetzt gesperrt.

Seierstad hat zwar meine Arbeit durch seinen Vortrag und nachher in kein günstiges Licht gesetzt und mich dadurch gereizt. Nun schlug ich vor, eine Probe zu geben und daran eine Besprechung zu knüpfen. Seierstad schlägt mir diese Herausforderung ab und verweigert mir diese Genugtuung mit der Begründung, dass er augenblicklich anderweitig interessiert und beschäftigt sei. Ich bedauere das und verstehe es offengestanden nicht ganz. Es handelt sich nur um 20 Druckseiten, die noch dazu seinem eigenen Fachgebiet des Alten Testaments entnommen sind. Es kann doch nicht soviel Kraft kosten, sich mit diesem Stoff vertraut zu machen und sich ein Urteil darüber zu bilden. Wie verspräche ein solches Verfahren, dass man nicht einander vorbeiredete, wie es bei allgemeinen Auseinandersetzungen fast notwendig und eben bei unserer Diskussion wieder zu Tage getreten ist. Ich habe einen übersehbaren Stoff vorgeschlagen, der als Musterbeispiel der Quellenscheidung angesehen zu werden pflegt, und bei dem auch schon Nichtalttestamentler, ja selbst gebildete Laien mitreden zu können meinen, *die Sintfluterzählung.* Da Seierstad von der Inledning vielfach nicht überzeugt ist und im Pentateuch bei der Kompliziertheit und Mannigfaltigkeit der Probleme es wirklich ganz besonders schwer ist, Überzeugendes zu bieten, und nötig ist, überall früher bereits Gegebenes vorauszusetzen und nur kurz zu wiederholen, so wollte ich durch den Abdruck aus einem früheren Buche zeigen, wie fest und tief der Unterbau vorher errichtet ist. Das Buch, dem die Partie entnommen werden sollte, ist ausserdem eine Auseinandersetzung mit einem weithin anerkannten Buch der Kritik, nämlich mit Sellins Einleitung in das Alte Testament, und führt diese Auseinandersetzung vollständig durch, d. h. mit dem gesamten Material, was Sellin zur Sache zu sagen hat. Seierstad hat wie gesagt leider abgelehnt. Aber könnte und müsste das nicht die Leser interessieren, was denn nun ein neuer Vorstoss, der gegen die Kritik unternommen wird, eigentlich besagen will. Da der Zustand der alttestamentlichen Wissenschaft so jammervoll ist, wie ich ihn nicht nur aufwies, sondern wie er von der Kritik selbst zugestanden werden muss oder wenigstens als Tatsache nicht bestritten werden kann, so muss doch versucht werden, ob nicht etwas anderes an die Stelle treten kann. Und soll denn aller Staub, der nun über der Sache aufgewirbelt ist in dieser Zeitschrift, vergeblich in Bewegung gesetzt sein? Ich brauche ja doch wohl nicht zu betonen, dass es sich nicht um mich oder Seierstad, nicht um Rechthaberei irgendwelcher Art oder persönliche Verletztheit handelt, sondern darum, ob die Bibel endlich wieder in die Stelle rücken soll, von der sie durch die Kritik weggeschoben worden ist. Dass das, was ich erarbeitet habe, wenigstens ernstlich

geprüft und nicht mit einer Handbewegung beiseite geschoben wird, daran liegt mir. In der Anzeige von Prof. Moe 1936 S. 113 f. glaubte ich meine Sache ganz ernst genommen, in Seierstads Vortrag wenigstens noch zu ¼, in den Epanorthomata aber nicht mehr.

Ehe ich diese Erwiderung absandte, nahm ich mit Prof. Moe Fühlung und bat ihm um seinen Rat und fragte, ob nicht der Abdruck des Abschnitts über die Sintflut vielleicht die wirksamste Entgegnung wäre. Er hatte das Bedenken, dass eine Zeitschrift doch originale Artikel bringen solle, nicht bereits Gedrucktes. Es handelt sich aber um eine wichtige Sache, zu der doch früher oder später Stellung genommen werden muss. Gerade in diesen Tagen ist es entschieden, dass die «Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung», die ich mit meinem Sohn zusammen schrieb[1]) vom Norsk Luthersk Forlag in Oslo in norwegischer Übersetzung gebracht wird.

4) Zu Jes. 2, 1 ff. und Micha 4, 1 ff. (s. T. o. K. 1937 S. 184, 1938 S. 47, 1938 S. 131, Inledning S. 221 f., messianische Erwartung S. 249, Bibl. Theol. S. 364).

Weil Jes. 2, 1 den Abschnitt mit dem Anspruch einer besonderen Gottesoffenbarung einleitet, soll meine Anschauung, dass eine Vorlage benutzt sei, auf die Tatsache eines geistigen Diebstahls hinauslaufen. Zunächst die Notiz, dass ein Mann wie v. Orelli auch eine Vorlage annimmt, wenn er sie auch auf eine frühere Offenbarung an den Propheten ansieht! Dass es sich um eine Vorlage handelt, folgt rein sprachlich daraus, dass der Prophet mit einem «und» beginnt; dafür dürfte sich kein gleichwertiges Beispiel sonst auffinden lassen. Es handelt sich nun aber nicht einfach um eine Übernahme, sondern um eine Verwertung der früheren Offenbarung. Jesaja hat ja nicht nur die auch bei Micha benutzte Vorlage zu geben, sondern die Überschrift leitet den ganzen folgenden Abschnitt ein; die nächste genau datierte Überschrift findet sich sogar erst 6, 1! Jesaja benutzt die Vorlage in freier Anknüpfung. Darum ist er nicht sklavisch an sie gebunden; er ändert leise, wovon man sich selbst überzeugen wolle. Aber er lässt auch den ganzen Vers fort von dem friedlichen Bild, dass jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen werde (Micha 4), vermutlich, weil es ihm für seine folgende Drohung nicht passen wollte. Dass er den Vers nämlich kannte, ist nach 1. Kön. 5, 5 schon an sich wahrscheinlich, nach Jes. 36, 16 aber sicher, wie auch Sach. 3, 10; 8, 20—23 Nachklänge an das ganze Prophetenwort sind, hier wie-

1) Verlag von Joh. Herrmann-Zwickau (Sachsen), 1938, 544 Seiten. Schwedische Übersetzung in etwas gekürzter Gestalt ist im Manuskript bereits fast fertig und erscheint wieder im Ev. Fosterlandsstiftelsens Bokförlag in Stockholm wie frühere Arbeiten, so besonders die Inledning.

der als Gotteswort eingeführt neben 9 anderen, durch die Zehnzahl in seiner Echtheit von vornherein gestützt (V. 1. 3. 4. 6. 7. 9. 14. 18. 20. 23). Ein Vorklang tönt aus Joel 4, 10 entgegen. Mit 2, 5 lenkt Jesaja im Anschluss an V. 2 ff. und in Umbiegung über zu seiner mit V. 6 einsetzenden Drohrede. Bei Micha haben wir dasselbe. Die Einarbeitung in sein Prophetenbuch tritt uns hier darin entgegen, dass 3, 12 ganz offenbar zu 4, 1 antithetisch formuliert ist. Die Propheten stehlen nicht fremdes Gut; sie verwalten das Wort Gottes, das ihnen neu anvertraut wird zu treuen Händen. Sach 8, 20 zeigt, dass aus dem besonders liegenden Fall Jes. 15 f kein allgemeines Gesetz gemacht werden darf! Die Ausdrücke «utflukt» und «Gewandtheit», die als Vorwurf gegen mich von Seierstad gemeint sind, lehne ich also als unberechtigt ab!

AVSLUTTENDE REPLIKK TIL PASTOR LIC. WILHELM MÖLLER

Av Ivar P. Seierstad.

Heller ikke de siste ventilasjoner av W. Möller bringer frem noe som kan omstøte min kritikk av hans innledning til Det gamle testamente.

Det eneste jeg nu ønsker å sette fingeren på, er M.s beskyldning at jeg ved ufullstendig citering skal ha fullstendig fordreiet hans ytring om en bok av König (T. T. K. 1938 s. 245). «Ich aber hatte nur behauptet, dass Königs Buch *als Antwort auf mein Buch* unzureichend sei», fremhever M. Leserne vil se (T. T. K. 1938 s. 130) at jeg har innført citatet av Möller med ordene: «Möller skriver om Ed. Königs skrift:» og at jeg avslutter citatet med å vise til det sted hvor ordene forekommer i sin sammenheng. Det skulde da formentlig være lett å opfatte at det var det nevnte *skrift* av König og dettes forhold til M.s produksjon som hadde foranlediget M. til å skrive de ord jeg anførte. Hvis for øvrig M. hadde nøiet sig med karakteristikken «unzureichend» som han nu søker å glatte over med, skulde jeg ikke ha heftet mig ved dette.

Da Möllers svar for øvrig dels består av gjentagelser av tankeganger som jeg før har påvist er uholdbare, dels av nye bemerkninger som synes mig like lite treffende som de tidligere, anser jeg en videre imøtegåelse for overflødig.

TESTIMONIUM SPIRITUS SANCTI SOM TEOLOGISK „PRINSIPP"

L. Aalens således betitlede bok — et litt utvidet særtrykk av hans artikler i nærværende tidsskrift — er interessant ikke bare i og for sig, men også som et symptom for den skarpe svingning i den nyeste teologi fra den nyprotestantiske subjektivisme til den gamle protestantismes objektivisme.

Det som er Aalens interesse er — som antydet i bokens Luther-motto — å hevde Skriftens prioritet i forhold til det erkjennende subjekt. Men skal Skriften virkelig få være det eneste teologiske erkjennelsesprinsipp, da må den få lov å utlegge sig selv, og det vil igjen si at den ånd som har inspirert den, også må forklare den. Det var for å sikre dette at ortodoksien nærmere utformet den reformatoriske lære om testimonium Spiritus Sancti. Den nyprotestantiske utvikling representerer i motsetning dertil «svermeriets innbrudd i den evangeliske kirke», idet nyprotestantismen har opgitt skriftordets logiske prioritet og gjort et subjektivt moment til metodisk orienteringspunkt for troserkjennelsen (Forord).

I den forbindelse kritiserer Aalen ikke bare den teologiske rasjonalisme og liberalisme, men også pietismen og den erfaringsteologi som efter Erlanger-skolens mønster er blitt toneangivende hos oss på positiv side. Aalen nevner ikke Gisle Johnson, men faktisk rammer hans kritikk også ham. Derimot retter han et skarpt angrep på erlangeren Frank og sparer heller ikke Ihmels, hvis teologi har fått særlig betydning hos oss gjennem Hallesbys prinsipplære. Visstnok medgir Aalen villig at Ihmels ganske anderledes enn Frank har bragt Ordets autoritet til gyldighet, men finner dog at også han på det avgjørende punkt henger igjen i subjektivismen.

Nyprotestantismens siste *metafysiske* forutsetning er, mener Aalen, det idealistiske grunnaksiom at Gud står i en indre vesenssammenheng med mennesket efter dets åndsside. Derav følger dens *metodiske* grunnsetning: at det guddommelige kun er relativt transscendent og erkjennelsesmessig kan nåes ut fra den menneskelige immanente ånd. Dette er imidlertid i strid med bibelsk-reformatorisk opfatning, og skal vi komme tilbake til denne, er det ikke nok å modificere det idealistiske grunnaksiom, men det må simpelthen forlates, og isteden må vi sette den kristne tros grunnaksiom at Kristus er Guds ord, eller at Guds ord er direkte identisk med det profetiske og apostoliske Kristus-vidnesbyrd, og at Guds Ånd hverken hos det naturlige eller hos det gjenfødte menneske er eller blir identisk med den menneskelige ånd. Ifølge den kristne skapertanke er mennesket ikke konstituert av Guds vesen, men av Guds fri vilje. Gud er absolutt transscendent, og åpenbaringen er en personlig selvmeddelelse fra Guds side av et innhold som mennesket ikke på noen måte er i stand til å erkjenne ut fra sig selv, men kun har en rent formal forutsetning for å forstå på grunn av sin formale gudlikhet (personalitet).

Nyprotestantismens grunnfeil i metodisk henseende er da dens anvendelse av den idealistiske autonomi-tanke, det er derfor den kan opfatte trosinnholdet som det religiøse menneskes «Selbstaussage». Og det hjelper heller ikke om en — som erlangerne — lar trosutsagnene være den *gjenfødtes* «Selbstaussage». Ikke bare inspirasjonen av Guds ord i Skriften, men også menneskets subjektive tilegnelse av det inspirerte ord må fattes som et verk av Guds Ånd. Troserkjennelsen kan aldri skje i kraft av noe autonomt prinsipp hos mennesket selv, men bare i kraft av Åndens suverene skapelse i mennesket.

Vi står da overfor et enten-eller. Den etisk-religiøse autonomitanke rammes selv i sin mest moderate form av reformasjonens dom over «svermeriet»: subjektivismen er «aller Ketzerei Ursprung». Reformasjonen var så langt fra innledningen til «en subjektivismens periode» (Frank), at det tvert imot var dens hovedanliggende i forbindelse med troserkjennelsen å *utrydde enhver snev av subjektivisme. Autonomi og pnevmatonomi utelukker hinannen.*

Visstnok står troserkjennelsen *efter sin formale struktur* — som logisk appercepsjon (teoretisk begripelse) — *ikke i noen særstilling* i forhold til annen erkjennelse. Den formale logikk har samme gyldighet her som i den øvrige erkjennelse. Skriften er tydelig nok til å kunne forståes (claritas externa). Forsåvidt hadde ortodoksien rett når den hevdet muligheten av en theologia irregenitorum. Noe annet gjelder troserkjennelsens materiale side.

Som *kritisk funksjon* er troserkjennelsen forskjellig fra all annen erkjennelse, forsåvidt som Ordets objektive innhold ikke tilegnes ved menneskeåndens autonomi, men *alene gjennem Åndens vidnesbyrd som ledsager det historisk menneskelige vidnesbyrd om Kristus.* Teologiens primære opgave består i å gjengi «evangeliets rene lære», og troserkjennelsens metode kan da bestemmes som *dogmatisk* eller *teologisk eksegese.* Den kristelige visshet er ikke på noen som helst måte primært avhengig av menneskets selvbevissthet, fordi det som troes efter sitt centrale innhold ikke har noe subjektivt korrelat hos den troende hvori det skulde finne sin legitimasjon. Troens visshet er i den grad helt og holdent et verk av Guds Ånd at mennesket ikke engang får bruke sin autonomi til å konstatere at det nu virkelig er Guds Ånd som virker troen i mennesket. Var det derimot så at subjektet forsikrer sig om det at Åndens trosskapende virkning er en virkning av den Hellige Ånd (Frank), da var trosvissheten på det avgjørende punkt en funksjon av menneskets autonomi og ikke et verk av den Hellige Ånd. Troserkjennelsens kritiske funksjon er pnevmatonom.

Den *realitetskorrespondanse* med Guds virkelighet som inngår i troserkjennelsen, skjer ikke ved noe organ hos mennesket, men er noe den Hellige Ånd skaper i mennesket i forbindelse med vissheten om Ordet. Mennesket mangler overhodet den rent formale forutsetning for å korrespondere med Guds virkelighet, hvad der ikke beror på menneskets synd, men på Guds absolutte transscendens. Aalen avviser ikke bare den idealistiske mystiks tale om en unio mystica mellem Gud og menneske, men vil også erstatte ortodoksiens begrep av unio mystica med begrepet *communio.*

Testimonium Sp. S. som teologisk «prinsipp» kan efter dette ikke bety at den nyere teologis erkjennelsesprinsipper skal erstattes av et nytt: «Åndens vidnesbyrd». Når der tales om dette vidnes-

byrd i prinsipplæren, er det bare som en erkjennelseskritisk kommentar til det eneste prinsipp en virkelig evangelisk teologi kjenner: skriftprinsippet. Læren om test. Sp. S. skal ikke supplere skriftprinsippet, men tvert imot tjene til å holde det fritt for alle supplementer.

Jeg har referert L. Aalens fremstilling såvidt utførlig[1]) — og såvidt mulig med hans egne ord — fordi vi her står overfor et sjeldent energisk og tungtbevæbnet innlegg i det grunnleggende teologiske erkjennelsesspørsmål. Man må beundre ikke alene den lærdom, men også den tankens skarphet og konsekvens som avhandlingen bærer bud om. Men man må også ha sine betenkeligheter ved den summariske forkastelsesdom som her felles over hele den teologiske utvikling innen den nyere protestantisme efter ortodoksiens tid — selv om forfatteren her er i selskap med en teolog som Karl Barth. Aalen kritiserer visstnok også dennes teologi; men man tør dog visst allikevel efter tendensen karakterisere hans standpunkt som en *luthersk* parallell til Barths prinsipplære.

Den første innvending jeg må rette mot Aalens opstilling er at han undervurderer betydningen av Skriftens utsagn om menneskets gudsbilledlighet og overspenner tanken om Guds transscendens. Når apostelen med bifall citerer den greske dikters ord om at «vi er Guds slekt» og overhodet forutsetter muligheten av en naturlig gudserkjennelse, da må der hos mennesket åpenbart finnes et religiøst apriori, et «organ for realitetskorrespondance med Guds virkelighet». En annen innvending — som henger sammen med den første — er at Aalen altfor abstrakt opererer med motsetningen mellem autonomi og pnevmatonomi. Han taler som om Ånden kun var til stede i Ordet og ikke også i den troende. Efter nytestamentlig anskuelse går jo da Ånden inn i den troende og formæler sig med hans ånd, så at τὸ πνεῦμα i N. T. ikke bare betyr den objektive Guds Ånd, men også den av Guds Ånd fornyede og gjennemtrengte menneskeånd. Forf. behøver bare å studere Luthers Romerbrevs-kommentar for å se at dette var erkjent også av reformatorene. Man må gjøre vold på adskillige uttalelser i N. T. for å kunne hevde en så absolutt objektivisme som Aalen, og han har da heller ikke tilstrekkelig tatt hensyn til alle de ord som her

1) Den etiske del av den har jeg måttet la ligge.

kommer i betraktning, f. eks. et sted som 1 Joh 2, 20: «I har salvelse av den hellige og vet alt.» Skal man kunne gjennemføre en så eksklusiv motsetning mellem skriftordet og det kristelige erfaringsprinsipp som forf., da må man vel også opfatte inspirasjonen i gammelortodoks (fundamentalisk) forstand, hvad Aalen vegrer sig ved.

Når en minnes hvorledes den liberale teologi — også hos oss — har talt om den «suverene kristelige personlighet», må man hilse velkommen den reaksjon som bl. a. Aalens bok bærer bud om, selv om den svinger over i den motsatte ytterlighet. Bokens intensjon, å hevde Guds ord som det egentlige teologiske erkjennelsesprinsipp, er ekte reformatorisk. Men en fullkommen utsjaltning av subjektiviteten, når det gjelder den kristelige visshet og den teologiske erkjennelse, er ikke mulig. Det gjelder kun metodisk å bestemme den subjektive faktor slik at Guds ords prioritet opretholdes.

Olaf Moe.

LITTERATUR

Jens Holdt: Niels Johannes Holm 1778—1845. Et Blad af Brødremenighedens Historie. Kjøbenhavn, Nyt Nordisk Forlag, og Bergen, A.s Lunde & Co.s Forlag, 1937. 389 s. (Bibliotheca Norvegiæ Sacræ XIV.)

Sognepræst, Dr. theol. Jens Holdts bok gjev oss eit levande bilete av den herrnhutiske societetsforstandaren, læraren, skribenten og salmediktaren Niels Johannes Holm. Det store verket skildrar Holms umskiftelege liv frå barndomen i Slesvig, hans læretid og verksemd i Tyskland, Danmark, England, Noreg, og til slutt hans livskveld heime i Slesvig. Over halve boka vert nytta til å skildra Holms Noregs-tid 1820—1834. Det var i vårt land Holm gjorde si manndoms gjerning, difor har boka serleg adresse til norsk publikum, og det er naturleg at ho kjem i serien Bibliotheca Norvegiæ Sacræ.

På tvo måtar har denne Jens Holdts doktorgrads-avhandling verd for norsk kyrkjesoga. For det fyrste soleis at ho på ein lærerik måte supplerar dei monografiske arbeid vi tidlegare har um haugianisma og grundtvigianisma, idet ho gjev eit tilsvarande utsyn over den samtidige herrnhutisme. Til dels tener Holdts bok som eit korrektiv til desse eldre monografiane, og til dels vert ho sjølv modifisera gjenem desse. Dei utfyller kvarandre. For det andre er det av serleg interesse at vi her får ein dansk granskars syn på norsk åndsliv i ei brytingstid som fyrste halvparten av 1800-talet.

Den største landvinning gjev den nye Holm-biografien oss gjenom ei mengd upplysningar frå arkivmaterialet i Herrnhut, som her for fyrste gong er utnytta systematisk for Holms vedkomande.

Ogso det norske kjeldemateriale har soknepræst Holdt nytta godt, både prenta og uprenta saker. Det er godt gjort av ein utlending å orientera seg soleis i norsk kjelde-tilfang, ikkje minst når forfattaren under studiet har vore bunden til ei krevjande embetsgjerning. Som rimeleg er finst det arkivmateriale som han ikkje har gjort bruk av, t. d. presten H. P. Holmboes skildring av Holms gjesting i Eidsberg 6. juli 1822, av møterørsla mellom Holms vener der i bygda og av deira høve til prest og kyrkje (Fråsegn i Riksarkivet, K. dept. 3. Aflevering 25, 515). Då biografien i so stor mun byggjer på det som den biograferte sjølv har sagt um sin person og sin innsats, er det viktigt å jamføra med andre kjeldor so langt dei finst. Det nemnde dokument både stadfester og modifiserar Holms utsegner i brev til Herrnhut 10. oktober 1822 som Holdt har ekserpert s. 375. I dei fleste tilfelle har forfattaren drege sig til nytte det norske materiale jamsides Herrnhut-samlingane. Sume stader kunde ein ynskt at kjelde-tilvisingane var litt fyldigare: «Kirkedepartementets Journalsager 1824 (Oslo)» er noko snaudt. I lista over leksikalske artik-

lar um Niels Johannes Holm (s. 356) saknar ein dr. Ludvig Selmers i Norsk Biogr. Leksikon.

Jens Holdt nyttar den metode å skildra dei ymse fenomen positivt utan å polemisera mot tidlegare framstillingar. Denne framgangsmåten er fullt forsvarleg når ein har so gode kjeldor for si framstilling som Holdt vanleg har. Men i visse serlege tilfelle er det mindre heldig å gå heilt stilltegjande over det som eldre forfattarar har sagt um tingen. Eg tenkjer på dei insinuasjoner som D. Thrap har framsett um måten søknaden um godkjenning av eit brødre-sosietet i Trondheim 1823 kom i stand på, og um høvet mellom Holm og fru Schandorff. Her vilde eit uppgjer vore på plass, sidan uppgåva er å skildra det religiøse miljø desse menneske høyrer til, og derunder ogso dette miljøs åndelege og etiske kvalitet.

Denne store Niels Johannes Holm-biografien er i høg grad leseverdig. Ikkje just på grunn av Holms åndelege dimensjonar. Men på grunn av det historiske tidsbilete som boka rullar upp for oss. Idet ein fylgjer denne eine menneskelagnad gjenom krisor og krakk, til sigrar over seg sjølv og sigrar i kallsgjerninga, vert ein kjend med eit stykke herrnhutisk diaspora-verksemd i ei uroleg, gjærande tid. Herrnhutisma er ei mjåvaksi og kuldskjerr urt som vanskeleg kunde akklimatisera seg her nord, men som likevel var både yndeleg og helsesam.

Når det til slutt ikkje *gjekk* lenger for Holm her i Noreg, trur eg biletet hadde vorte klårare um forfattaren hadde understreka ikkje berre dei meir eller mindre aksidensielle friksjons-moment mellom Holm og hans norske samtidige, men ogso dei ålmenne orsaker som låg i sjølve herrnhutisma. Som livsform var denne rørsla heilt igjenom eit barn av det attande hundreåret og enno eldre tider, og ho tedde seg i det nittande hundreåret nærmast som ein attergangar. Ho dreiv det til ei fager etterbløming her uppe i Holms tid, men meir enn ei etterbløming kunde det ikkje verta.

Men under den gamal-skorne, framande kufta banka det i herrnhutisma eit hjarta som hadde fata noko sentralt og evigvarande i kristendomen, og med rette friskar dr. Holdt upp for oss mang ei utsegn or Holms litterære forkynning som enn idag går til hjarta. Frå brødrehuset i Oslo gjekk det ut impulsar til det norske kyrkjefolk, serleg når det gjeld misjons-interessa. Dette og mykje anna vert klårt tilrettelagt i dr. Holdts bok, som ogso reint formalt er sers velskrivi og lettlesi.

Andr. Seierstad.